سلسلة المؤلفات العلمية (١٨) إصداراتنا الرقمية (١١٧)

فقه الترجيح المذهبي
عند السادة الحنفية

ويليه

التعليقات العرفية على نشر العرف
في بناء بعض الأحكام على العرف

لخاتمة المحققين محمد أمين بن عمر بن عابدين الحنفي
توفي سنة (١٢٥٢) هـ

للأستاذ الدكتور

صلاح محمد أبو الحاج

عميد كلية الفقه الحنفي

بجامعة العلوم الإسلامية العالمية

عمان - الأردن



مركز أنوار العلماء للدراسات

فقه الترجيح المذهبي...

.............نشر العرف

فقه الترجيح المذهبي

عند السّادة الحنفية

ويليه

التعليقات العرفية على نشر العَرف في بناء بعض الأحكام على العُرف

لخاتمة المحققين محمد أمين بن عمر بن عابدين الحنفي

توفي سنة (١٢٥٢) هـ

للأستاذ الدكتور صلاح محمد أبو الحاج

عميد كلية الفقه الحنفي

بجامعة العلوم الإسلامية العالمية

الأردن، عمان

مركز أنوار العلماء للدراسات



بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين على نعمائه وكرمه وجوده، على ما مَنّ علينا من علم دينه، ومعرفة حكمه، والوصول إلى المعتبر من شريعته، والصَّلاة والسَّلام على أفضل الخلق، محمّد بن عبد الله، صلاةً تليق بمقامه في كلِّ وقتٍ وحين، وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدِّين.

وبعد:

فإنّ معرفةَ الرَّاجح من المذهب من أعظم المقاصد عند الطَّلبة والكملة، وتحصيله يحتاج إلى جدٍّ واجتهاد كبيرين، ولا يبلغ كماله إلا الأفذاذ من العلماء الرَّاسخين، وإن منهج كلية الفقه الحنفي يشتمل عدة مواد متخصصة في تحقيق هذا الغرض ابتداء بمادة المدخل إلى دراسة المذهب، واستمراراً بمادة أصول الإفتاء وانتهاء بمادة فقه الترجيح المذهبي، ثم يكتمل بدرالطالب في مرحلة الماجستير بدراسة مقاصد الشريعة.

فهذا المساقاة كلُّها تغطي الجانب العملي التَّطبيقي للفقه، وهو ما يُسمّى رسم المفتي، حتى يتمكَّن من تكوين ملكةً فقهيةً في ضبطٍ أصول التَّطبيق للفقه.

ولذلك قسمنا هذا المادة إلى قسمين القسم الأول نظري، ويشمل الفصول الثلاثة الأولى، والآخر تطبيقي، ويشمل القسم الرابع.

فالفصل الأول: في قواعد الترجيح، وفيه عرض لما يزيد عن خمسة قاعدة استخدمها فقهاؤنا في ترجيح الأقوال على بعضها ومعرفة الراجح منها.

والفصل الثاني: في التَّرجيح بأصول التَّطبيق «رسم المفتي»، ويعرض فيه لأهم قاعدتين من قواعده، وهي الضَّرورة والعرف في مبحثين:

المبحث الأول: في قاعدة العرف، ويعرض فيه ضوابط العرف، وتطبيقات للعرف، في أصل مخالفة المروءة، وأصل التشبه بالنساء.

والمبحث الثاني: في قاعدة الضرورة، ويعرض فيه تطبيقات للضرورة على أصل عموم البلوى، وأصل تأثير المشقّة في الطهارة.

والفصل الثاني: في التَّرجيح بالطَّبقات والوظائف، وهو يشمل أربع مباحث:

المبحث الأول: في طبقات المسائل، وفيه عرض لطبقة مسائل ظاهر الرواية، وطبقة مسائل غير ظاهر الرواية، ومسائل النوازل والواقعات.

والمبحث الثاني: طبقات الكتب، وفيه عرض لأسباب تفاوت الكُتُب في الطَّبقات، وبيان طبقات الكتب المعتمدة والمقبولة والمرودة.

والمبحث الثالث: في وظائف المجتهدين، وفيه بيان أن التّرجيح شرط العمل (الحقُّ واحدٌ عند الله)، ووظائف المجتهدين من استنباط وتخريج وترجيح وتمييز وتقرير.

والمبحث الرابع: في طبقات المجتهدين، وفيه بيان طبقة المجتهد المطلق، وطبقة المجتهدين المنتسبين، وطبقة المجتهدين في المذهب.

الفصل الرابع: في تطبيقات في التَّرجيح للقُدُوريّ والشُّرُنْبُلاليّ، ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول في درجة الشُّرُنْبُلاليّ في الاجتهاد، فيكون تطبيقاً عملياً لطبقات المجتهدين ووظائف المجتهدين على أحد أبرز الشَّخصيات من المتأخرين.

والمبحث الثاني: تطبيقات في ترجيحات الشرنبلالي، وفيه عرض لأكثر من خمسين مسألة فقهية في بيان الأقوال فيها، والمعتمد، وسبب الاختلاف.

والمبحث الثالث: تطبيقات في ترجيحات القُدُوريّ، وفيه عرض لما يقارب من خمسين مسألة على الترتيب السابق.

ففي الكتب عرض لعدد كبير من المسائل التي حصل فيها خلافٌ ونقاشٌ في المذهب في بيان المعتمد، بحيث يطلع الدارس على المناقشة في كل واحدة منها، وكيف يُمكن أن يتوصل للرَّاجح في المذهب من بين هذه الأقوال المعروضة فيها.

ومسائل القُدُوري ذكرتُها في بداية «بغية السائل على خلاصة الدلائل» في الدراسات عليه، ومسائل الشرنبلالي ذكرتها في بداية «منة الفتاح على مراقي الفلاح» في الدراسات عليه، ورأيت أن أجمعها هاهنا معاً مع المقدمات السابقة التي استخصلتها من «إسعاد المفتي على شرح عقود رسم المفتي» و«المدخل

المفصل» وأبحاث أخرىٰ؛ لتكون في كتابٍ واحدٍ بين يدي الطالب تسهيلاً عليه، وكي يتمكّن من ضبط ما يتعلَّق ببحث معرفة الرَّاجح.

وكنت درستُ هذا المساق سابقاً بالاعتماد علىٰ مقدمات منة الفتاح وغيره، فرأيت فائدةً كبيرةً حصلت للطلبة بهذه الدِّراسة؛ لذلك جمعتُ ما يلزم الدَّارس في تأليف مستقل.

وأضفتُ له رسالة «نشر العَرف في بناء بعض الأحكام علىٰ العُرف» لخاتمة المحققين ابن عابدين؛ لما يشتمل عليه من فوائد فريدة وتطبيقات عجيبة يجب علىٰ الدارس أن يطَّلع عليها، وهو يُمثل جانباً عملياً في مناقشة العرف والضرورة التي تعدّ من أبرز جوانب الترجيح بين الأقوال.

وأسأل الله ﷻ أن يتقبلّه ويجعلَه خالصاً لوجه الكريم، وأن ينفعَ به العباد والبلاد، وأن يزرقنا القبول في القول والعمل، وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم.

وكتبه

الأستاذ الدكتور صلاح محمد أبوالحاج

في صويلح، عمان، الأردن

بتاريخ١٧ـ٩ـ ٢٠١٩م

تمهيد، وفيه فائدتان:

الأولى: لا حياة للإسلام بلا اجتهاد وترجيح:

لا يُمكن أن يخلو الزمان من مجتهد في المذهب يتمكّن من فهمه والتخريج عليه والترجيح بين أقواله والتمييز بين صحيحه وضعيفه، وبدونه فلا شكّ بموت الفقه وموت الإسلام؛ لأنَّ الفقه هو الجانب العملي التطبيقي فيه، فحياته على مدار القرون في دول متعاقبة تُطبقُه في أنظمتها المختلفة؛ لدليل واضح كالشَّمس في رابعة النهار بوجود المجتهدين في كلِّ زمان ومكان.

فلا يلتفتُ للعبارة الموهمة خلاف ذلك ـ وهي دعوى انقضاء الاجتهاد في المذهب ـ؛ لأنَّ لها محامل عديدة يُمكن أن تُفهم بها، كأن تُحمل على المجتهدِ المطلق الذي انقضى زمانُه وانتقل الاجتهادُ بعده إلى طور جديد.

الثانية: أشهر طريقة في الترجيح هي الاستحسان:

إن هذا الأصلَ الكبير في الاستنباط والتَّطبيق المسمى بالاستحسان قد أبدع باستخراجه إمام الفقهاء أبو حنيفة، ويُعَدُّ أداةً وقاعدةً منضبطة في الترجيح بين الفروع الفقهية، بما يُراعي مصالح الناس ويرفع الحرج عنهم، ويجعل الإسلام مرناً قابلاً للتَّطبيق في كل زمانٍ ومكانٍ بلا مشقّةٍ أو مضرّةٍ.

والرَّاجح هو الاستحسان على القياس إلا في مسائل قليلة جداً جعلها الناطفي أحد عشر، وجعلها عمر النسفي اثنتين وعشرين مسألة[١]، وهذه المسائل ملتبس فيها ما هو القياس وما هو الاستحسان.

وهذا يؤكد أنَّ الاستحسان بمعنييه: القياس الخفي والاستثناء، هو بيان الراجح في المسألة، حيث رجحنا هذه العلة الخفية أو رجحنا الاستثناء هنا بسبب النص أو الإجماع أو الضرورة.

وأكثر هذا الاستحسان يرجع لرسم المفتي، ويُعدُّ ترجيحاً لما هو أنسب للواقع من أقوال الفقهاء، والأولى عدّه من الجانب التطبيقي للفقه، فيكون ذكره ترجيحاً.

قال ابنُ عابدين: «ما في عامّةِ الكتبِ من أنَّه إذا كان في مسألةٍ قياسٌ واستحسانٌ، تَرَجَّحَ الاستحسانُ على القياس، إلاّ في مسائل، وهي إحدى عشر مسألة على ما في «أجناس الناطفي»، وذكرها العلامةُ ابنُ نجيم في «شرحه على المنار»، ثمّ ذكر أنَّ نجمَ الدين النَّسفيّ أَوصلَها إلى اثنتين وعشرين[٢]».

* * *

---

(١) ينظر: فتح الغفار بشرح المنار ص٣٨٨.

(٢) كما في فتح الغفار بشرح المنار ص٣٨٨.

الفصل الأول
قواعد التّرجيح

إن قواعد التَّرجيح التي يرتكز إليها في تقديم قول على قول لا تحصى، ونحاول الوقوف على أبرز القواعد التي ذكرها ابنُ عابدين في «شرح عقود رسم المفتي» وغيرُه، ونُرتبُها على صورة نقاط؛ ليسهل على الدَّارس دركها والتمكن من تطبيقها، وهي على النحو الآتي:

١ .أن يكون التَّرجيح من أهل الملكة الفقهية:

وتعرف الملكة الفقهية: بأنَّها القدرة على التخريج والترجيح والتمييز والتقرير للأحكام الشرعية من فقيه النفس.

قال ابن عابدين[1] «لا يكتفي بترجيحِ أيّ عالمٍ كان»، وهذا صريحٌ بيِّنٌ من خاتمةِ المحقِّقين ابنِ عابدين بأنَّه لا يجوز الخوض في التَّرجيحِ بين الأقوال في المذهبِ الواحدِ إلاّ لَمن له أهليّة النَّظر في ذلك، بأن بلغ مرتبةً من الاجتهادِ تُمكنه منه؛ لأنَّه ضربُ اجتهاد، فكيف بمَن يُرجِّحُ بين المذاهب وهو ليس من أهلها.

---

(١) في شرح العقود ص٢٥٨.

وقال البيري[١]: «والمرادُ بالاجتهاد أحد الاجتهادين، وهو المجتهدُ في المذهب، وعُرِّف: **بأنّه المتمكّنُ من تخريجِ الوجوهِ على منصوصِ إمامِهِ، أو المتبحر في مذهبِ إمامِهِ، المتمكّن من ترجيحِ قول له على آخر أطلقه**».

وقال ابنُ نُجيم[٢]: «والمرادُ بالأهلية هنا ـ أي بالاجتهاد في المذهب ـ: أن يكون عارفاً مميزاً بين الأقاويل، له قدرة على ترجيح بعضها على بعض، ولا يصير أهلاً للفتوى ما لم يصر صوابُه أكثر من خطئه؛ لأنَّ الصَّوابَ متى كَثُرَ فقد غَلَبَ، ولا عبرة بالمغلوبِ بمقابلةِ الغالب، فإنَّ أمورَ الشَّرع مبنيةٌ على الأَعمّ الأغلب، كذا في «الولوالجية»».

٢. أن لا يُفتى ولا يُقضى ولا يعمل بالأقوال المرجوحة:

قال ابنُ قُطْلوبُغا: «إنَّ الحكم والفتيا بما هو مرجوح خلاف الإجماع»[٣]، وقال أيضاً[٤]: «اتباع الهوى حرام، والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم، والترجيح بغير مرجح في المتقابلات ممنوع، ونقل عن ابن الصلاح أنَّه: من يكتفي بأن يكون فتواه أو علمه موافقاً لقول أو وجه في المسألة، ويعمل بما شاء من الأقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح فقد جهل وخرق الإجماع».

---

(١) في عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر ق ٤/أ.

(٢) في البحر الرائق ٦: ٢٩٤.

(٣) ردّ المحتار ٥: ٤٠٨.

(٤) في التصحيح ق١/أ.

٣.أنّ التّرجيحَ يرجع للاجتهاد في المذهب لا للاجتهاد المطلق:

إنّ الفكرةَ الشَّائعةَ بين الطَّلبةِ من توقّف الاجتهاد وإغلاق بابه، وهل يوجد مجتهد في هذا الزَّمان؟ اعتقد أنَّ طرحها وسؤالها خطأٌ؛ لأنَّ هذه حقيقةٌ كالشَّمس، كيف يكون علمٌ معاشٌ ومطبّقٌ بدون اجتهاد، كيف يُفهمُ ويُميّزُ ويُعملُ بالعلم بدون اجتهاد.

قال الحَصْكَفيّ[1] أخذاً من ابن قُطْلُوبُغا[2]: «إن قلت: قد يحكون أقوالاً بلا ترجيح، وقد يختلفون في الصَّحيح، قلت: يُعملُ بمثل ما عَملوا به من اعتبارِ تغيُّر العرفِ وأَحوالِ النَّاس، وما هو الأرفق، وما ظهرَ عليه التَّعامل، وما قَوِيَ وجهُه، **ولا يخلو الوجودُ عَمَّن يُميّزُ هذا حقيقةً لا ظَنّاً**، وعلى مَن لم يُميِّز أن يرجعَ لَمَن يميّز؛ لبراءةِ ذمّتِهِ».

والاجتهاد في نفسِهِ موجودٌ لا محالة؛ لأنَّه روحُ العلم وبه حياتُه وتطبيقُه، وبدونه ينعدم العلم، ولكنَّه يَمرُّ بمراحل في نشأةِ العلوم وتكوّنِها، فينتقلُ من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ، فالعلمُ في كلِّ مرحلةٍ فيه يحتاج إلى نوعٍ جديدٍ من الاجتهاد؛ لأنَّ المرحلةَ السَّابقة اكتملت، والعلمُ في استمرارِ وزيادةٍ وإلا لم يكن علماً.

وليس كلُّ عالم فيه يبدأُ من جديدٍ، بل يستمرُّ في البناءِ على علمِ مَن سبقه حتى يعظم بنيان العلم وتُشيَّدُ قواعدُه وأُسُسُه وتَزدادُ فروعُه ومسائلُه، فيكون

---

(١) في الدر المختار ١: ٧٨.

(٢) في التصحيح والترجيح ص١٣١-١٣٢.

علماً مرغوباً فيه، نافعاً للمجتمعات، ولو بدأ كلُّ عالمٍ فيه من البدايةِ واجتهد فيما قاله غيرُه، لبقي العلم في محلِّه ولم يُكمل بُنيانُه.

وهذا يقتضي حصول مرحليّة في الاجتهادِ في العلم، تنقلُه من طورٍ إلى طور، وهو ما نقصدُه بالاستقراءِ التَّاريخي للعلم، حيث نلحظ فيه هذا التَّطوُّر الاجتهادي وانتقاله من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ، وهو واضحٌ جَليٌّ في علمِ الفقه.

٤ .أن يُحتكم في التَّرجيح لأصول الأبواب الرَّئيسية:

إنّ كثيراً من مسائل الباب تدور على أصول مقرَّرة للباب، ويرجع إليها في الفتوى، فينبغي الاعتماد عليها في الترجيح، فما وافقها من الأقوال كان مُقدَّماً على غيره، ومنها:

ـ «**الأصل في النَّجاسات العفو**»: لما كان يعسر التَّحامي عن النجاسة دائماً كان مبناه على العفو، وإلا لوقع المكلَّف في حرج شديدٍ جداً، وفي بعض الحالات لم يُمكن التزام الحكم الشَّرعي، فالضَّرورة كانت مؤثرةً في هذا الباب.

ـ «**الأصلُ في العبادات الاحتياط**»، فيعمل في العبادات على الأحوط، ويكون التَّرجيح بين الأقوال المختلفة بهذا الأصل؛ لأنه الأسلم لدين المسلم، وكان قول أبي حنيفة مقدّماً على غيره في العبادات؛ لأنه الأقوى اجتهاداً، فيكون العمل بقوله أحوط. قال الكاسانيُّ(١): «ورُجِّح للاحتياط؛ لأنّه أصل الباب».

ـ «**الأصل في الزكاة العمل بالأنفع للفقراء**»: فالزَّكاةُ وُجدت من أجل

---

(١) في فصول البدائع ١: ٢٤٤.

تحقيق النفع والمصلحة للفقراء، وما كان من أقوال الفقهاء فيه منفعة للفقراء أكثر كان العمل به أولى، فمثلاً: تُقوَّم عروض التجارة بالأنفع للفقراء من الذهب والفضة وتُزكّى[1].

ـ «**الأصل في الأوقاف العمل بالأنفع لها**»: قال في «الحاوي القدسي»: «يفتى بما هو أنفع للأوقاف فيما اختلف العلماء فيه»[2]؛ لأنَّ أحكامَ الوقف تدور على حفظه وزيادته وإيصال نفعه لمستحقّه، فما كان من أقوال الفقهاء يحقِّق ذلك يعمل به؛ ترغيباً للناس في الوقف[3].

٥ .أن لا يكون الترجيح بالتشهي:

قال ابنُ قُطْلُوبُغا: «إني رأيت مَن عَمِل في مذهب أئمتنا بالتَّشهي، حتى سمعتُ من لفظ بعض القضاة: وهل ثَمّ حَجْر؟ فقلت: نعم، اتّباع الهوى حرامٌ، والمرجوحُ في مقابلة الرَّاجح بمنزلة العَدَم، والتَّرجيحُ بغير مُرجِّح في المتقابلات ممنوعٌ».

٦ .أن يتثبت من القول الرّاجح بمراجعة عدّة كتب:

قال ابن عابدين[4]: «فحيث علمت وجوب اتّباع الراجح من الأقوال وحال

---

(١) ينظر: الجوهرة١: ١٢٤، والبناية٣: ٣٨٤، وغيرها.

(٢) ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص٤٦١.

(٣) ينظر: الإسعاف في أحكام الأوقاف ص١٨٧.

(٤) في شرح العقود ص٢٨٤ـ ٢٨٦.

المرجِّح له، تعلم أنَّه لا ثقة بما يُفتي به أكثرُ أهل زماننا بمجردِ مراجعةِ كتابٍ من الكتبِ المتأخرة، خصوصاً غير المحرَّرة: كـ «شرح النقاية» للقُهُستانيّ، و«الدر المختار»، و«الأشباه والنظائر»، ونحوها، فإنَّها لشدّة الاختصار والإيجاز كادت تلحق بالألغاز، مع ما اشتملت عليه من السقط في النقلِ في مواضع كثيرة، وترجيح ما هو خلاف الراجح، بل ترجيح ما هو مذهب الغير ممَّا لم يقل به أحدٌ من أهل المذهب».

٧. أن لا يعتمد في الترجيح على طريق الأدلة النقلية:

إنَّ المعتمد هو الترجيحُ بطريقِ الفقهاءِ من موافقةِ الأصولِ ورسمِ المفتي لا بالاعتماد على الأدلةِ النقليةِ؛ لأنَّ هذه الأقوال صادرةٌ من مجتهدٍ مطلقٍ استنبطها من القرآن والسُّنة، فلا شَكّ باعتمادِه على أدلة قوية استند فيها إلى أصوله التي يعتمد عليها في الاستخراج، ولو لم يكن بهذا الوصف لَما كان إماماً ولَما استحقّ أن يكون له مذهبٌ يُوافقه عليه عشرات الملايين من العلماء الأكابر في كلِّ عصر ودهر.

٨. أن يتجنب ترجيح مدرسة محدثي الفقهاء في تقديم الحديث على مسائل المجتهدين:

إنَّ أئمةَ المذهب لهم اطلاعٌ واسعٌ على متون السُّنة، إلا أنَّه لم يعملوا ببعضها؛ لعوارض ظهرت له: كالنسخ والشذوذ والتَّأويل وغيرها، في حين نجد أنَّ مدرسة الفقهاء لم تعتمد هذه الطَّريقة؛ لضعفها، بل سارت على اعتماد أقوال المجتهدين الأوائل مطلقاً، والتَّرجيح بين علماء مدرسة الفقهاء مبنيٌّ على الأصول

وقواعد رسم المفتي فحسب؛ لأنَّ اجتهادَ المتقدّمين في عصور السَّلف لا يعلوه اجتهاد، وهذا ما شهدت به الأمّة قاطبة، فكيف يُقدَّم عليه اجتهادٌ لمتأخرٍ لم تكتمل فيه الآلات ولم ينل اجتهاده القبول.

وهذا ما قَرَّره كافةُ الفقهاء جيلاً بعد جيلٍ بعملهم، وصرّح به قاضي خان في مقدمة الفتاوى، ومما قال[1]: «لأنَّ الظاهر أن يكون الحقّ مع أصحابنا ولا يعدوهم، واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم، ولا ينظر إلى قول مَن خالفهم ولا تقبل حجته؛ لأنَّهم عرفوا الأدلة وميزوا بين ما صحّ وثبت وبين ضده».

علماً أنه لا يوجد بعد القرن الرابع مَن بلغ رتبة الاجتهاد حتى يكون أهلاً للنظر في الدليل مع أقوال أئمة المذهب، ويُمكنه التّرجيح بالاعتماد على هذا الدّليل، ولكن هذا التّرجيح غير قوي في المذهب، وإنَّما هو مسلك مدرسة محدثي الفقهاء، والتَّرجيح المعتبر هو المعتمد على الأصول ورسم المفتي.

وعلى كلٍّ فهذا محلّ نظر لمثل ابن الهمام وغيره؛ لأنَّهم لم يقفوا على دليل الإمام أصلاً، ولم يعرفوا مدركه. قال تلميذه ابنُ قُطلوبُغا: إنَّه لا يتلفت لأبحاث شيخنا المخالفة للمذهب[2].

٩. أن لا يرجح غير ظاهر الرواية إلا بقواعد رسم المفتي:

التَّرجيح بقواعد رسم المفتي هو المعتبر، ولا شَكَّ في صحّتِهِ فهو الطريقُ

---

(١) في فتاوى قاضي خان ١: ١.

(٢) ينظر: رد المحتار٣: ٧٤.

المعتبرُ عبر التَّاريخ عند الفقهاء، ومرجعُه إلى الضَّرورة والعرف والتّيسير والمصلحة، حتى رجّحوا أقوالاً للشّافعي ومالك بهذا الطَّريق، وأمَّا التَّرجيحُ بالحديث، فهو غيرُ معتبرٍ في مدرسةِ الفقهاء بعد استقرارِ المذاهب.

قال ابنُ عابدين[١]: «لكن رُبّما عدلوا عمّا اتفق عليه أئمتُنا؛ لضرورةٍ ونحوِها».

وقال الطَّرسوسيُّ: «أنَّ القاضي المُقلِّدَ لا يجوز له أن يَحْكُمَ إلاّ بما هو ظاهر المذهب لا بالرواية الشاذّة، إلاّ أنّ ينصُّوا على أنَّ الفتوى عليها»[٢].

١٠. أن يرجح قول أبي حنيفة مطلقاً وإن خالفه أصحابه:

لما كان مبنى التَّرجيح على قوّة الاجتهاد، وأبو حنيفة أعلى المجتهدين درجةً في الاجتهاد لما تحصل لديه من أسبابه وشروطه، فإن قول أبي حنيفة يُقدَّم على قوله غيره من المجتهدين كأبي يوسف ومحمّد وإن اتفقا، لكن اتفاقهم على قول مخالف لقول أبي حنيفة منحه قوَّة في الاجتهاد كقول أبي حنيفة؛ لذلك وجدنا القول: بأن المفتي في هذا الحالة مخير؛ لأنها الاجتهاد المخالف قوي، وإن كان المشهور في الكتب العمل بالأول، وهو قول أبي حنيفة.

قال الأُوشي[٣]: «ثم الفتوى على الإطلاق على قول أبي حنيفة».

---

(١) في شرح العقود ص٣٨٢ـ ٣٨٣.

(٢) ينظر: شرح العقود ص٤٢٨.

(٣) في الفتاوى السراجية ق ٢٥٨/ ب.

١١. أن يرجِّح القول الأقوى اجتهاداً من أصحاب أبي حنيفة كأبي يوسف ثم محمّد:

قال القابسي[١]: «ومتى لم يوجد في المسألة عن أبي حنيفة روايةٌ، يؤخذُ بظاهر قول أبي يوسف، ثمّ بظاهرِ قول مُحمّد، ثم بظاهر قول زفر والحسن وغيرهم، الأكبر فالأكبر إلى آخر مَن كان من كبار الأصحاب».

١٢. أن يرجح بالتَّفصيل من قول أبي حنيفة ثمّ أبي يوسف وهكذا إلا بقواعد رسم المفتي من ضرورةٍ وغيرها:

قال القابسي[٢]: «ومتى كان قولُ أبي يوسف ومُحمّد يوافق قوله لا يَتَعَدَّى عنه إلا فيما مَسَّت إليه الضَّرورة، وعُلِم أنَّه لو كان أبو حنيفة رأى ما رأوا لأفتى به».

١٣. أن يترجّح القول بانضمام اجتهادٍ مجتهدٍ آخر له:

لما كان مبنى التَّرجيح على قوّة الاجتهاد، فكلّما توافق الاجتهاد من الفقهاء في المذهب الواحد؛ لتقارب أصولهم إجمالاً وضبط مذهبهم عموماً، فإنّه يتقوَّى ويترجَّح، قال ابن عابدين[٣]: «وكذا إذا وافقه أحدُهما ـ يعمل بقوله ـ».

---

(١) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

(٢) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

(٣) في شرح العقود ص٣٩٠.

١٤. أن يرجح المفتي قول المجتهدين في المذهب:

إنّ المعتبر في حَقّ المفتي هو قولُ المجتهد في المذهب فيما يرجِّحُ، سواءٌ كان قولاً لأبي حنيفة أم لأبي يوسف أم لمحمّد، والمجتهدُ في ترجيحِهِ يُراعي الأصول ورسم المفتي، فإن لم يظهر له هذا، يتبع قول أبي حنيفة ثمّ أبي يوسف، ثمّ محمّد، وهكذا، ويُراعي وجود أحد صاحبي أبي حنيفة معه أو لا.

قال ابن نُجيم[1]: «عن «التتارخانيّة»: «إذا كان الإمامُ في جانب وهما في جانب خيِّر المفتي، وإن كان أحدُهما مع الإمام أُخذ بقولهما، إلا إذا اصطلح المشايخ على قول الآخر، فيتبعهم: كما اختار الفقيه أبو الليث قول زُفر في مسائل».

وقال ابن عابدين[2]: «نتبع ما قالوا كما لو كانوا أَحياءً وأَفتونا بذلك ـ كما علمته آنفاً من كلام العلامة قاسم ـ؛ لأنَّهم أَعلم وأَدرى بالمذهب، وعلى هذا عملهم، فإننا رأيناهم قد يرجِّحون قول صاحبيه تارةً، وقولَ أَحدِهما تارةً، وتارةً قول زفر».

١٥. أن لا يكون الترجيح لضعف دليل المجتهد المطلق:

معلومٌ أنّ الاجتهادَ مرده لأصول الاستنباط بعد إعمالها في الأدلّة الشَّرعيّة المتوافرة بين الأيدي، وبالتَّالي كلّما ارتفعت درجة المجتهد المطلق كانت أصوله

---

(١) في البحر الرائق ٦: ٢٩٢.

(٢) في شرح العقود ص٣٩٧.

أدق وأحكم، وكان اجتهاده أقوىٰ وأرفع، فكلُّ مجتهد مطلق يظنُّ بناء علىٰ أصوله أن اجتهاده أقوىٰ من غيره من وجهة نظره، وعلىٰ أصول غيره يكون اجتهاد غيره أقوىٰ.

فمَن لهم الحقّ بالاجتهاد المطلق من المجتهدين المطلقين المنتسبين كأبي يوسف ومحمّد، أو المجتهدين المنتسبين كالكَرخي والطَّحاوي يُمكن لهم بناء المسائل علىٰ أصولهم التي التزموا فيها أن يُقدِّموا قوله أئمتنا علىٰ قول غيرهم؛ لأنّه الأصول التي سلكوها في الاجتهاد اقتضت ذلك، وليس الأمر أن دليل قول الإمام ضعيف مطلقاً، وإنما هذا من وجهة نظر المجتهد علىٰ الآخر بناء علىٰ أصوله، وإن كان في حقيقة الأمر دليل أبي حنيفة أقوىٰ من دليله؛ لأنّ أصول أبي حنيفة أدق واجتهاده أقوىٰ.

وهذا ما يُقدِّره المجتهدون في المذهب، فإنّ المجتهدين في المذهب يلتزمون ترجيح قول أبي حنيفة مطلقاً، إلا ما ترجَّح من قول أصحابه بقواعد الرَّسم، وهذا يدلّ علىٰ أنَّ اجتهاد الإمام هو الأقوىٰ والمقدَّمُ دائماً.

قال ابنُ قُطْلوبُغا[1]: «علىٰ أنَّ المجتهدين لم يُفقدوا حتىٰ نظروا في المختلِف ورجَّحوا وصحَّحوا، فشهدت مصنَّفاتهم بترجيح قول أبي حنيفةِ والأخذِ بقوله إلاّ في مسائل يسيرة اختاروا الفتوىٰ فيها علىٰ قولهما أو قول أحدِهما».

---

(١) في التصحيح والترجيح ١: ٥ باختصار يسير.

١٦. أن يُرجح بقول الأكثر من الفقهاء المجتهدين من طبقة المجتهد المنتسب والمجتهد في المذهب:

إن لم يوجد حكمٌ في المسألة عن المجتهدين المستقلين: أبي حنيفة وتلامذته، فيؤخذ بالحكم بطبقة المجتهد المنتسب، فإن اختلفوا يُرجَّح ما يختاره الأكثر منهم، قال القابسي[1]: «إذا لم يوجد في الحادثة عن واحدٍ منهم جوابٌ ظاهر، وتَكَلَّم فيه المشايخُ المتأخرون قولاً واحداً يؤخذ به، فإن اختلفوا، يؤخذ بقولِ الأكثرين ممّا اعتمد عليه الكبار المعروفون: كأبي حفص، وأبي جعفر، وأبي الليث، والطحاوي وغيرهم، فيعتمد عليه».

١٧. أن يرجح قول أبي يوسف في أبواب القضاء على غيره؛ لزيادة تجربته:

الرّاجح قول أبي يوسف في أبواب القضاء المختلفة؛ لتجربته الطويلة فيه، وهذا يؤكد أنّ التّرجيح بين المجتهدين برسم المفتي، فلمّا كانت تجربة أبي يوسف في القضاء كانت أقواله متوافقة مع الواقع وملائمة له، فجعلوا الفتوى على قوله؛ لما فيه منَ التيسير ورفع الحرج عن المكلفين، ولأنَّ الفقه وسيلةٌ لتنظيم الحياة وليس غايةً في نفسِه، وإنَّما الغاية مرضاة الله بالتّقوى، فما كان من أقوال الأئمة أنسب للحياة فهو أولى بالفتوى والعمل، كما رأينا من تطبيقهم.

قال ابنُ عابدين[2]: «الفتوى على قول أبي يوسف فيما يتعلَّق بالقضاء، كما في «القُنية» و«البَزَّازيّة»: أي لحصول زيادة العلم له به بالتجربة؛ ولذا رجع أبو

---

(١) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

(٢) في رد المحتار ١: ٧١.

حنيفة عن القول بأنَّ الصدقة أفضل من حج التطوع لما حج وعرف مشقته، وفي «شرح البيري»: أنَّ الفتوى على قول أبي يوسف أيضاً في الشهادات».

١٨. أن يرجح قول محمّد في مسائل الأرحام من الفرائض:

قال النَّسَفيُّ[١]: «وقولُ مُحمّد أشهر الرِّوايتين عن أبي حنيفة في جميع ذوي الأرحام، وعليه الفتوى».

١٩. أن يرجح المرجوح إن تعلَّق به عدم تكفير المسلم:

ولا يُعمل إلا بالرَّاجح إلا في مسائل الكفر، فيعمل بالمرجوح إن تعلَّق به عدم تكفير المسلم وإن كانت رواية ضعيفة؛ لأنّ الإسلام جاء لدخوله لا للخروج منه، قال ابن مازه: «الكفرُ شيءٌ عظيم فلا أجعل المؤمن كافراً متى وَجَدْتُ روايةً أنَّه لا يكفر»[٢].

٢٠. أن يُرجّح القول الذي صرّحوا برجوع المجتهد إليه:

إنَّ استخدام مصطلح (رجع عنه أبو حنيفة) شائعٌ في المذهب في عشرات المسائل، ويُعدُّ أحد ألفاظ التّرجيح، فهو كنايةٌ على أنّ ما رجع عنه صار مرجوحاً لا يُعمل به، وما رجع إليه راجحٌ يُعمل به، ويُصرّح بالرُّجوع عندما يقوى العمل بهذا القول، قال الغزنويُّ: «إنَّ ما رَجَعَ عنه المجتهد لا يجوز الأخذ به»[٣].

---

(١) في الكافي ق ٤٢٠/ أ.

(٢) ينظر: البحر ٥: ١٣٤ عن الفتاوى الصغرى.

(٣) ينظر: رد المحتار ١: ٦٧ عن التوشيح.

٢١. أن يرجح أقوال المتون على غيرها:

التزم أصحاب المتون بذكر ظاهر الرِّواية عادةً، وهذا من التَّرجيح الالتزامي، فذكر القول في المتن يدلّ على التَّرجيح له.

قال الخيرُ الرَّمليُّ[١]: «المذهب الصَّحيح المفتى به، الذي مشت عليه أصحابُ المتون الموضوعة لنقل الصَّحيح من المذهب ـ الذي هو ظاهر الرِّواية».

٢٢. أن يرجح التصحيح الصَّريح على التَّصحيح الالتزامي:

قال ابن عابدين[٢]: «قال ابن قطلوبغا: إنَّ ما في المتون مصحَّح تصحيحاً التزامياً، والتَّصحيحُ الصَّريح مُقَدَّمٌ على التَّصحيح الالتزامي.

قلت: حاصلُه أنَّ أصحابَ المتون التزموا وضع القول الصَّحيح، فيكون ما في غيرها مقابل الصَّحيح ما لم يُصرَّح بتصحيحه، فيُقدَّمُ عليها؛ لأنَّه تصحيحٌ صريحٌ فيُقَدَّمُ على التَّصحيح الالتزامي».

٢٣. أن يرجح ما في الشروح والفتاوى إن لم يعارض المتون أو كان مصححاً:

قال اللَّكنوي[٣]: «إذا تعارض ما في المتون وما في غيرها من الشُّروح والفتاوى، فالعبرةُ لما في المتون، ثمّ للشُّروح المعتبرة، ثمّ للفتاوى؛ إلا إذا وُجد التَّصحيح ونحو ذلك فيما في الشُّروح والفتاوى، ولم يوجد ذلك في المتون، فحينئذٍ

---

(١) في الفتاوى الخيرية ق ١٧٣/ أ.

(٢) في شرح العقود ص٤٤٤ـ ٤٤٥.

(٣) في النافع الكبير ص٢٥ـ ٢٦.

يُقدَّم ما في الطَّبقة الأدنى على ما في الطبقة الأعلى».

٢٤. أن يُرجح القول المقدَّم في الكتب التي التزمت بتقديم الرّاجح:

قد التزم بعضُ المؤلِّفين بأنَّهم يُقدِّمون القولَ الرَّاجح عندهم في الذِّكر على الأقوال المرجوحة: كقاضي خان (ت٥٩٢هـ) في «فتاواه»، والحلبي (ت٩٦١هـ) في «ملتقى الأبحر».

٢٥. أن يُرجِّح القول الذي تأخر دليله في الكتب التي التزمت ذلك:

إنّ عامة الكتب التي التزمت ذكر الدَّلائل كـ«الهداية» و«المبسوط» وغيرهما، فعادتهم المعروفة أنّهم يذكرون دليل القول الرّاجح في الأخير، ويجيبون عن دلائل أقوال أخر، فالدَّليل المذكور في الأخير يدلّ على رجحان مدلوله عند المؤلّف.

قال ابنُ عابدين: «وما عداهما ـ أي «الخانية» و«الملتقى» ـ من الكتب التي تُذْكَرُ فيها الأقوال بأدلّتها: كـ«الهداية» وشروحها، وشروح «الكنز»، و«كافي النَّسفيّ»، و«البدائع»[1]، وغيرها من الكتب المبسوطة، فقد جرت العادة فيها عند حكاية الأقوال: أنَّهم يؤخرون قول الإمام، ثمّ يذكرون دليل كلّ قول، ثمّ يذكرون دليل الإمام متضمناً للجواب عمّا استَدلّ به غيرُه، وهذا ترجيحٌ له، إلاّ أن ينصّوا على ترجيح غيره».

---

(١) لكن قال العثماني في أصول الإفتاء ص٣٥: «ويظهر من صنيع صاحب البدائع أنَّه يفعل ذلك ـ أي تقديم القول الراجح ـ أيضاً في الغالب».

٢٦.أن يُرجِّح القول الذي ذكر دليله في الكتب التي اعتمدت ذلك:

وهذا إذا ذكر دليل قول واحد فقط وأهمل دليل الآخر، فالراجح ما ذكر دليله.

قال ابنُ الشَّلبيّ: «الأصلُ أنَّ العملَ علىٰ قول أبي حنيفة؛ ولذا تُرجِّح المشايخُ دليلَه في الأغلب علىٰ دليل مَن خالفه من أصحابه، ويجيبون عَمّا استدلّ به مخالفه، وهذا أمارة العمل بقوله، وإن لم يُصرّحوا بالفتوىٰ عليه؛ إذ الترجيح كصريح التَّصحيح»[1].

٢٧.أن يرجح القول المرجح بأي لفظ من ألفاظ الترجيح:

إن وجد المفتي في مسألةٍ أقوالاً، وصُحِّح أحدُهما بأي لفظ من ألفاظ الترجيح فإنّه يعمل به؛ لأنَّه ترجيحٌ صريح.

قال الرَّمليُّ[2]: «وفي أَوّل «المضمرات»: أمّا العلامات للإفتاء فقوله: وعليه الفتوىٰ، وبه يفتىٰ، وبه نأخذ، وعليه الاعتماد، وعليه عمل اليوم، وعليه عمل الأمّة، وهو الصحيح، وهو الأصحّ، وهو الأظهر، وهو المختار في زماننا، وفتوىٰ مشايخنا، وهو الأشبه، وهو الأوجه».

٢٨.أن يرجح بالأصح إن اختلف التَّصحيح بلفظ الصحيح والأصح من واحدٍ، وإن كان الاختلاف من اثنين فأكثر يعتبر التَّرجيح بعلوِّ اجتهاد القائل

---

(١) ينظر: شرح العقود ص٤٥١، عن فتاوىٰ ابن الشلبي.

(٢) في الفتاوىٰ الخيرية ق ٣١٩/ أ.

وباعتماد الكتاب الذي صحِّح فيه:

قال ابنُ عابدين[١]: «إن كان كلٌّ منهما بلفظ الأصحّ أو الصحيح، فلا شبهة في أنَّه يتخيّر بينهما إذا كان الإمامان المصحِّحان في رتبةٍ واحدة.

أمّا لو كان أحدُهما أعلم، فإنَّه يَختار تصحيحه: كما لو كان أحدُهما في «الخانيّة» والآخر في «البَزّازيّة» مثلاً، فإنَّ تصحيح قاضي خان أقوى، فقد قال العلامةُ قاسم: «إنَّ قاضي خان من أحقِّ مَن يُعْتَمَدُ على تصحيحه»[٢].

٢٩. أنّ التّرجيح بقوة اجتهاد القائل ومقدار اعتماد الكتاب إن اختلف التّرجيح، ولا التفات للفظ التّرجيح من جهة التطبيق العملي:

ينبغي عدم التَّرجيح بالألفاظ، وإنَّما يُرجَّح بالقائل والكتاب المذكور فيه لفظ التّرجيح، فكلّما ارتفعت درجة القائل في الاجتهاد كان قوله أقوى من غيره، وكذلك كلّما كان الكتاب أكثر اعتماداً كان ما فيه من التّرجيح مُقدَّمٌ على ترجيح غيره، قال ابن قُطْلُوبُغا[٣]: «ما يصحِّحه قاضي خان مُقدم على تصحيح غيره؛ لأنَّهُ فقيه النَّفس».

وهذا هو الظاهر من استخدام ألفاظ الترجيح في الكتب، حيث تجد أنَّ المفتي لو اهتم باللفظ ولم ينتبه للقائل والكتاب لن يستطيع التَّوصل للرَّاجح؛ لوجود التَّساهل في إطلاق ألفاظ التَّرجيح المتنوعة على ما يُرجحون، وأنَّهم لا

---

(١) في شرح العقود ص٤٥٨.

(٢) انتهى من التصحيح والترجيح ١: ٥ بتصرف يسير.

(٣) في تصحيح القُدوريّ ص١٣٤.

يقصدون التَّفضيل بين الألفاظ، وإنَّما يُعبِّر كلٌّ منهم برجحان ما اختار من قول بأي بلفظ من ألفاظ التَّرجيح.

وما يُعرض من نقاش في الكتب في التَّرجيح بالألفاظ هو نقاشٌ نظري، يرجع للاستخدام اللغوي، لا إلى التطبيق العملي الشائع في كتب المذهب.

٣٠. أن يخيّر بين القولين المصححين إن استويا في قوّةِ التَّصحيح من جهةِ القائل له والكتاب الذي صحح فيه مثلاً:

قال ابنُ عابدين[١]: «إذا كان في المسألة قولان مصحَّحان، فالمفتي بالخيار، ليس على إطلاقه، بل ذاك إذا لم يكن لأحدِهما مرجِّح قبل التصحيح أو بعده».

٣١. أن يُرجِّح القول المتأخر إن صدر التَّرجيحان من رجل واحدٍ:

إذا كان التَّرجيحان من رجل واحدٍ، عُمِل بالمتأخر منهما إن عُرف التَّاريخ، وإن لم يُعرف التَّاريخ، رَجَّح المفتي أحدهما بمرجحات.

ويُعرف المتأخر بأن يكون تأليف أحد الكتابين متأخراً عن الآخر، فيعمل بما فيه.

٣٢.أن يرجح القول المصحَّح إن كان في المتون على غيره من الكتب:

إذا كان أحد التَّصحيحين مذكوراً في المتون والآخر مذكوراً في غيرها، فالرَّاجح ما في المتون؛ لأنّ أعلى مراتب التَّصحيح أن يكون تصحيحاً صريحاً في المتون؛ لأنّ المتونَ التزمت أن تذكر الصَّحيح، فإن صرَّحوا بالتصحيح قُدِّم على

---

(١) في شرح العقود ص٤٥٩.

غيره، ولأنَّه عند عدم التَّصحيح لأحدِ القولين يُقَدّمُ ما في المتون؛ لأنَّها الموضوعةُ لنقل المذهب، فكذا إذا تعارض التَّصحيحان، قال[١]: «فقد اختلف التَّصحيح، والفتوى والعمل بما وافق المتون أولى».

٣٣.أن يرجح القول المصحَّح إن كان قول أبي حنيفة على غيره من أصحابه:

إذا كان أحد القولين المصححين قول الإمام الأعظم والآخرُ قول بعض أصحابه كأبي يوسف ومحمّد، فإنّه يُقدَّم قول أبي حنيفة؛ لأنَّه عند عدم التَّرجيح لأحدهما يُقَدَّمُ قولُ الإمام فكذا بعده[٢].

٣٤.أن يرجح أحدُ القولين المصحَّحين إن كان ظاهر الرواية على غيره:

إذا كان أحدُهما ظاهر الرِّواية والآخر غيره، فالرَّاجح ما هو ظاهر الرِّواية، قال ابنُ نُجيم[٣]: «إذا اختلف التَّصحيح وَجَبَ الفحص عن ظاهر الرِّواية والرُّجوع إليه».

٣٥.أن يُرجِّح أحد القولين المصحّحين إن كان مختار أكثر المشايخ والآخر مختار قليل منهم، فالرَّاجح ما اختاره الأكثر:

قال ابن عابدين[٤]: «إذا كان أحد القولين المصحّحين قال به جلّ المشايخ العظام».

---

(١) في البحر الرائق ٢: ٩٢.

(٢) ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص٤٦٠.

(٣) في البحر ٢: ٢٦٩ بتصرف يسير.

(٤) في شرح العقود ص٤٦١.

٣٦.أن يُرجِّح أحد القولين المصحَّحين إن كان قياساً والآخر استحساناً، فالراجح الاستحسان:

قال ابن عابدين[١]: «إذا كان أحدُهما الاستحسان والآخر القياس؛ لما قدَّمناه من أنَّ الأرجح الاستحسان إلاّ في مسائل».

٣٧. أن يرجح أحد القولين المصحَّحين إن كان أوفق بالزّمان على غيره.

قال ابن عابدين[٢]: إذا كان أحدُهما أَوْفق لأهل الزَّمان، فإنَّ ما كان أوفق لعرفهم أو أَسهل عليهم فهو أولى بالاعتماد عليه؛ ولذا أفتوا بقول الإمامين في مسألةِ تزكية الشُّهود وعدم القضاء بظاهر العدالة؛ لتغيّر أحوالِ الزَّمان، فإنَّ الإمامَ كان في القرن الذي شهد له رسول الله ﷺ بالخيريّة بخلاف عصرهما، فإنَّه قد فشى فيه الكذب فلا بُدَّ فيه من التزكية».

٣٨. أن يُرجّح أحد القولين المصححين إن كان أقوى في الدَّليل عند مفتٍ أهل للنَّظر في الدليل من طبقة مجتهد منتسب، فهو أولى من غيره:

قال ابنُ عابدين[٣]: «إذا كان أحدُهما دليله أوضح وأظهر، فحيث وُجِد تصحيحان ورأى مَن كان له أَهليّة النظر في الدليل أنَّ دليلَ أحدهما أَقْوَى، فالعمل به أولى»، ولكنه مقيدٌ بطبقة مجتهد منتسب فحسب؛ لأن أصحاب هذه الطبقة مع بعدهم يرجحون بأصول البناء والتطبيق.

---

(١) في شرح العقود ص٤٦١.

(٢) في شرح العقود ص٤٦١.

(٣) في شرح العقود ص٤٦١.

٣٩.أن يُرجح أحد القولين المصحّحين إن كان أنفع للفقراء فيما يتعلّق بالزّكاة:

إن كان أحدُ القولين أنفع للفقراء، فهو أولى من غيره في باب الزكاة؛ لموافقته لأصل الباب في فرضية الزَّكاة بنفع الفقير، فما يكون من الأقوال يُحقِّق هذا المعنى يُقدّم على غيره، فيُفتى بقول أبي حنيفة في باب الزُّروع؛ لأنه يوجبها في كلِّ ما يخرج من الأرض بلا شرط نصابٍ ولا بلوغٍ ولا عقلٍ ولا حولٍ؛ لكثرة النَّفع للفقراء به.

٤٠ . أن يُرجِّح أحد القولين المصحّحين إن كان أنفع للوقف فيما يتعلَّق بالوقف:

لما كان الوقفُ مشروعاً لتحقيق النَّفع لمصارف الوقف بإيصال الخير لهم وزيادة البر بهم، والواقف وقف ماله لتحقيق هذا المعنى، فإنّه يُرجَّح القول الذي يحقِّق مصلحته ويزيده ويحافظ عليه.

قال ابنُ عابدين[1]: «إذا كان أحدُهما أَنفع للوقف لما صرَّحوا به في «الحاوي القدسي» وغيره: من أنَّه يُفتى بما هو أَنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه».

٤١ . أن يرجح أحد القولين المصحَّحين إن كان أدرأ للحدّ في باب الحدود:

إن ما يكون من الأقوال المصحّحة فيما يتعلَّق بالحدود، وهو أدرأ لإيقاع الحدّ، فإنه أولى من غيره؛ لأنّ مبنى الحدود على الدَّرء، فالقول الموافق لقاعدة الباب يُقدَّمُ على غيره.

---

(١) في شرح العقود ص٤٦١.

٤٢. أن يرجح القول الأبعد عن الحرمة من القول الآخر:

إذا كان التَّعارض بين الحلِّ والحرمة، فالرَّاجحُ هو المحرَّم[١]؛ لأنّ تركَ المباح لا حرج فيه، بخلاف الوقوع في الحرام ففيه حرجٌ.

٤٣. أن يرجح بناء على المعاني لا الألفاظ حتى يتثبت من بناء المسألة وقاعدتها:

لا بُدّ عند قراءة المسألة من الالتفات إلى ما وراءها من قاعدة بُنيت عليها، وفهم أنَّ المذكور هو مثال لا غير عادةً، فالتمسّكُ بالمثال بحرفيته والغفلة عن القاعدة لهو الجمود بعينه في الفقه، بحيث يصبح علماً نظرياً لا يصلح تطبيقه في الواقع، فما قاله الإمام في زمانه بُنِي على هذه القواعد، وكان واقع الإمام مثالاً عليها إجمالاً، فتطبيق أمثلة زمان الإمام على واقعنا غيرُ ممكن، كمَن يريد أن يطبق كثيراً من أحاديث النَّبيِّ ﷺ على واقعنا إن كانت ممّا بُنيت على عرف وزمان، ولا يَلتفت إلى العلّة الموجودة فيها.

والغفلة عن هذا الأمر من الأسباب التي جَعَلَت الفقه في هذا الزمان أقرب إلى النظرية من التطبيق، بسبب التمسّك بالأمثلة دون روحها والقاعدةِ المبنيّة عليها.

قال ابنُ عابدين[٢]: «إنَّ المتقدِّمينَ شَرَطوا في المفتي الاجتهاد، وهذا مفقودٌ في زماننا، فلا أقلّ من أن يشترطَ فيه معرفة المسائل بشروطها وقيودها التي كثيراً

---

(١) ينظر: أصول الإفتاء ص٣٦-٣٧، وغيرهما.

(٢) في شرح العقود ص٤٨٥ـ ٤٨٧.

ما يسقطونها، ولا يصرِّحون بها اعتماداً على فهم المتفقه».

٤٤ . أن يكون المرجح تتلمذ على أستاذ ماهر يُمكنه من فهم الفقه وضبطه والقدرة على تطبيقه، وبدونه سيكون شذوذ وتقوّل على دين الله ﷻ:

إنّ تكوين الملكة الفقهية والفهم الصَّحيح والقدرة على التَّطبيق له لا تكون بدون أستاذ، قال ابن عابدين[1]: «لا بُدّ له من معرفةِ عُرْف زمانِهِ وأحوالِ أهلِه، والتَّخرُّج في ذلك على أُستاذٍ ماهر.

ولذا قال في آخر «منية المفتي»: «لو أنَّ الرَّجلَ حفظ جميع كتب أصحابنا لا بُدّ أن يَتَّلَمِذَ للفتوى حتى يهتدي إليه؛ لأنَّ كثيراً من المسائل يُجاب عنه على عادات أهل الزمان فيما لا يُخالف الشريعة»».

٤٥ .أن يكون المرجح له معرفةٌ بأحوال النَّاس، ومطلعٌ على مجال إفتائه:

فلا يُفتي في الشَّركات مَن لا يفهمها، ولا يُفتي بمعاملات البنوك مَن لم يطلع عليها، ولا يُفتي بسؤال فيما سوى العبادات في غيره بلده ومجتمعه ما لم يكن له معرفةٌ تامّة به؛ لأنّ الفتوى تحتاج إلى فهم الحادثة جيداً.

قال ابنُ عابدين[2]: «فهذا كلُّه صريحٌ فيما قلنا من العملِ بالعرف ما لم يُخالف الشريعة: كالمَكْس والرِّبا ونحو ذلك، فلا بُدّ للمفتي والقاضي بل والمجتهد من معرفةِ أَحوال النّاس، وقد قالوا: وَمَن جَهِلَ بأهل زمانه فهو جاهل.

---

(١) في شرح العقود ص٤٨٥ـ ٤٨٧.

(٢) في شرح العقود ص٤٩١.

وقَدَّمنا أنَّهم قالوا: يُفتى بقول أبي يوسف فيما يَتَعلَّقُ بالقضاء؛ لكونِهِ جَرَّبَ الوقائع وعَرَفَ أَحوال النّاس».

٤٦. أن لا يرجح القول الضَّعيف في المذهب إلا لضرورة، والمرجع في تقديره إلى العلماء الضابطين المتمكنين:

إنَّ ما يوجد في كتب الفقه من أقوال وروايات ضعيفة صرّح أصحاب التّرجيح بضعفها أو علم ضعفها بعباراتهم ضمناً والتزاماً، فلا يجوز العمل عليها والإفتاء بها.

قال ابنُ عابدين[1]: «أمّا لو عمل بالضعيف في بعضِ الأوقات؛ لضرورة اقتضت ذلك، فلا يُمنع منه، بدليل أنَّهم أجازوا للمسافر والضيف الذي خاف الرِّيبةَ أن يأخذ بقولِ أبي يوسف بعدم وجوبِ الغُسل على المحتلمِ الذي أَمسك ذكرَه عندما أَحَسَّ بالاحتلام إلى أن فَتَرَت شهوتُه ثُمّ أَرسلَه مع أَنَّ قولَه هذا خلافُ الرّاجحِ في المذهب، لكن أَجازوا الأخذ به للضرورة».

ويقدر جواز العمل بالضَّعيف مَن كان فقيهاً مجتهداً، وهو أهلٌ للتّرجيح بين الأقوال في المذهب، فيرجح القول الضَّعيف؛ لما اتفق له من مصلحةٍ أو عرفٍ أو حاجةٍ أو تيسيرٍ أو ضرورةٍ.

٤٧. أن يرجح مذهباً آخر من المذاهب الأربعة إن حصلت ضرورة لذلك يُقدِّرها صاحب الملكة الفقهية:

يجوز العمل بقول المذهب المخالف إن حصلت حاجة وضرورة لذلك،

---

(١) في شرح العقود ص٥٠٠ـ٥٠٢.

وقد نصَّ علماء المذهب على ذلك في بعض المسائل[1]، فصرَّح جمعٌ من الحنفية كالقُهُستاني[2] والحَصكفيّ[3] وابنُ عابدين وغيرهم: «بأنّه لو أفتى حنفيٌّ في هذه المسألة بقول مالك عند الضرورة لا بأس به».

٤٨. أن لا يُرجح القاضي القول الضَّعيف، إلا إذا نصّ القانون على جواز العمل بقول من الأقوال وإن كان ضعيفاً:

يجب على القاضي أن يلتزم العمل بالرَّاجح من أقوال المذهب، ولا يُعمل بشيء ضعيف منها، إلا إذا اختاروا في القانون قولاً من الأقوال وإن كان ضعيفاً أو مذهباً للغير، فإنه يعمل به.

ففي المعروضات: «سنة (٩٥١هـ): القضاة مأمورون بأن لا يقبلوا النكاح إلا بإذن الولي»[4]، علماً أن المشهور من قول أبي حنيفة أنه يجوز نكاح المرأة بلا ولي، لكن لما فسد الزمان أخذوا بقول الصاحبين بعدم جواز النكاح إلا بوليّ.

وما لم ينصّ عليه السلطان يبقى العمل به على القول الراجح عند الحنفية، وهذا ما أمر به السلطان ونصّ عليه القانون: «القضاة يجرون الأحكام الشرعية، ويعملون بعد التتبع بالأصحّ من أقوال الأئمة الحنفية في المسائل المختلف فيها»[5].

---

(١) ينظر: أصول الإفتاء ص٥٢.

(٢) في جامعِ الرّموز ٢: ٢١٧.

(٣) في الدرِّ المنتقى شرح الملتقى ١: ٧١٣-٧١٤.

(٤) ينظر: المصدر السابق ص١٦٨.

(٥) ينظر: المصدر السابق ص١١١.

٤٩. أن يكون التَّرجيح بالمصلحة:

فإنّه إن وجد في المسألة قولان فأكثر، فيُعمل بما تشهد له المصلحة من الأقوال، فمثلاً: «لو غاب الزَّوجُ حال كونه قادراً على أداء النفقة، ولكن لا يوفي حقّها، فأظهر الوجهين أنّه لا فسخ فيها، ولكن يبعث الحاكم إلى حاكم بلده ليطالبه إن كان موضعه معلوماً، والثاني ثبوت الفسخ، وإليه مال جمع من أصحابنا، وأفتوا بذلك للمصلحة»[1].

* * *

(١) ينظر: درر الحكام١: ٤١٤.

الفصل الثّاني
التَّرجيح بأصول التَّطبيق
«رسم المفتي»

تمهيد:

يُعَدُّ علم رسم المفتي هو الأصولُ التي يعتمدُ عليها المجتهدُ في المذهبِ في التَّرجيح والتفريع والتطبيق والإفتاء، كما يعتمد المجتهدُ المستقلّ على أصولِ الفقه لاستخراج الأحكام من الكتاب والسنة والآثار والترجيح بينها، فكما لا غنى للمجتهد المطلق عن أصول الفقه ـ فهي القواعد التي تُمَكّنه من القيامِ بعلمه واستفراغ جهده في استنباط الأحكام، وهي آلته في ذلك ـ فكذلك العالِمِ في المذهب، فإنَّ رسمَ المفتي هو الأداة التي يتمكَّن بها من القيام بعمله، وبذل جهده في إنزال الفقه على الواقع، والخروج من دائرة الخلاف، وتلبية حاجات مجتمعه، فهي الوسيلة لذلك.

وكما أنَّ أُصولَ المجتهد المطلق تدور في محاور رئيسيّة فيها العديد من القواعد الأصوليّة وهي: الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس، فكذلك فإنَّ أصولَ المجتهد في المذهب لها محاور رئيسيةٌ مليئةٌ بقواعدِ للإفتاء، وهذه المحاور: هي

الضرورة، والتيسير، ورفع الحرج، والعرف، والمصلحة، وتغيّر الزمان، فهذه هي الأُصول الكبرىٰ في رسم المفتي التي يرتكز عليها المفتي في فهمه وضبطِهِ وتطبيقِهِ للفقه.

ولذلك كان عدم مراعاة المفتي لقواعد الرَّسم في الإفتاء يُعَدُّ خروجاً عن المذهب؛ لمخالفته قواعده في تطبيق الأحكام.

فإن قواعد المذهب تقضي أن لا نُفتي بمسألة فيما عدا العبادات إجمالاً، إلا بعد إمرارها علىٰ قواعد رسم المفتي من الضَّرورة والعرف، فإن أفتىٰ بدون مراعاة هذا، كان خارجاً في فتواه عن المذهب؛ لأنّه ليس من المذهب أن يُفتي بمسائل مبنية علىٰ العرف، في زمن اختلف فيه العرف عن زمن أبي حنيفة، أو في مسائل تغيرت الفتوىٰ بها للضَّرورة عما كان في زمن أبي حنيفة بما كان من فتوىٰ في زمن أبي حنيفة.

قال ابنُ عابدين(١): «للمفتي اتّباعُ عرفه الحادث في الألفاظ العرفية، وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد علىٰ ما كان في عُرْف زَمانِه، وتغيّر عُرْفه إلىٰ عُرْفٍ آخر اقتداءً بهم، لكن بعد أن يكون المفتي ممَّن له رأيٌ ونظرٌ صحيحٌ ومعرفةٌ بقواعدِ الشرع، حتىٰ يميزَ بين العُرْف الذي يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره...

و جمود المفتي أو القاضي علىٰ ظاهرِ المنقول مع تركِ العرفِ والقرائنِ الواضحةِ والجهلِ بأحوال النّاس، يلزم منه تضييع حقوق كثيرة وظلم خلق كثيرين».

---

(١) في شرح العقود ص٤٨٥.

وهذا الكلام من ابن عابدين في غاية الدّقة والروعة؛ لأنَّ هذا الجمود على النُّصوص الفقهيّة بدون فهم عللها ومراعاة الواقع أقصت الفقه عن حياة المسلمين في كثير من مناحي الحياة.

قال ابنُ عابدين[1]: «إنَّ المتأَخرين الذين خالفوا المنصوص في المسائل المارّة لم يخالفوه إلا لحدوث عُرْفٍ بعد زمن الإمام، فللمفتي اتّباعُ عرفه الحادث في الألفاظ العرفية.

وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عُرْف زَمانِه، وتغيّر عُرْفه إلى عُرْفٍ آخر اقتداءً بهم، لكن بعد أن يكون المفتي ممَّن له رأيٌ ونظرٌ صحيحٌ ومعرفةٌ بقواعدِ الشَّرع، حتى يميزَ بين العُرْف الذي يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره».

وترجع قواعد رسم المفتي إلى قاعدتين رئيسيتين: الضرورة والعرف، وتندرج القواعد الأخرى تحتها:

فإنّ الاستقراءَ في الفروع الفقهية التي اختلف حكمها ترجع للضَّرورة والعرف، ولو حصلت هذه الضَّرورة أو العرف في زمن المجتهد لأفتى بمراعاتها.

قال ابنُ عابدين[2]: «إنَّ كثيراً من الأَحكام التي نصّ عليها المجتهدُ صاحبُ المذهب بناء على ما كان في عرفه وزمانه قد تغيَّرت بتغير الأزمان بسبب فساد أهل الزَّمان أو عموم الضَّرورة...

---

(١) شرح العقود ص٤٨٥ـ٤٨٦.

(٢) في شرح عقود رسم المفتي ص ٤٧٧.

وكلُّ ذلك غيرُ خارج عن المذهب؛ لأنَّ صاحبَ المذهب لو كان في هذا الزَّمان لقال بها، ولو حدث هذا التُّغيُّر في زمانه لم ينصّ على خلافها.

وهذا الذي جَرّأ المجتهدين في المذهب وأهل النَّظر الصَّحيح من المتأخرين على مخالفةِ المنصوصِ عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرِّواية، بناءً على ما كان في زمنه...».

ونعرض قاعدتي العرف والضّرورة في مبحثين على النحو الآتي:

المبحث الأوَّل
قاعدة العرف

إنّ التّلاعب بالشريعة بحجّة تغير العرف بدون التفات لمسائل العرف وحقيقته غير مقبول، مع أن العرف من أكبر قواعد الرسم التي تُراعى في الفتوى والتَّطبيق، فيجب العمل بها عند الفتوى؛ لاختلاف بعض الأحكام من مكانٍ إلى مكانٍ، ومن زمانٍ إلى زمانٍ على ما حسب ما يقتضيه عرف النّاس.

قال الجوينيّ[1]: «ومَن لم يمزج العرف في المعاملات بفقهها، لم يكن على حظٍّ كاملٍ فيها».

وقال[2]: «والتّعويل في التّفاصيل على العرف، وأعرف النّاس به أعرفهم بفقه المعاملات»؛ لأنَّ العرف يُعَدُّ من الجانب التَّطبيقيّ للفقه، وليس من الجانب الاستنباطيّ للحكم كما يظنّه عامّة المعاصرين.

ونعرض ما يتعلق بالعرف في المطلبين الآتين:

---

(١) في نهاية المطلب في دراية المذهب ١١: ٣٨٢.

(٢) في نهاية المطلب للجويني١١: ٤١٦.

المطلب الأول: ضوابط العرف:

أوَّلاً: أنّ العرف لا يُغيّر الأحكام، وإنّما يُساعدنا في معرفة الحكم بناء على علته ولفظ المتكلم؛ لذلك كان مَرَدّ العرف إلى أمرين:

١. **فهمُ مراد المتكلِّم من كلامِه**، فنحن نستخدم ألفاظ ونريد بها معاني معيّنة تعارفنا في إطلاقها عليها، وإن كان اللّفظ عامّاً يشمل غيرها، مثل: اللحم يشمل لحم سائر الحيوانات من الطّيور والبقر والغنم وغيرها، ولكن تعارفنا عند إطلاقها على إرادة لحم البقر والغنم لا الطيور مثلاً، فإذا قال شخص: والله لا آكل لحماً، ثمّ أكل دجاجاً لا يحنث؛ لأنَّه لا يعتبر لحماً عرفاً، فاستفدنا من العرف معرفة مقصود المتكلّم من كلامه، وقس عليه.

٢. **معرفة صلاحية المحل لعلة الحكم**؛ فالحكم في نفسه ثابت من الشّارع الحكيم، والعرف لا يغيّر الحكم، لكن الحكم مبنيّ على علّة، وهذه العلّة تحتاج إلى محلّ في تطبيقها، فالعرف يساعدنا على تطبيق ذلك، مثاله: أنَّ الحكم عدم قبول إلا شهادة العدل، كما شهد القرآن: {مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء} [البقرة:٢٨٢].

والعرف يُساعدنا في معرفةِ العدل، ففي زمن أبي حنيفة لم يَحتج للتّزكية في العدالة؛ لأنَّ النّاس عدول، وفي زمن الصَّاحبين تغيّرت أحوال النّاس، فنحتاج لتحقُّق علّة الحكم من العدالة بالتَّزكية، فمَن لم يكن عدلاً لا تُقبل شهادته، هذا هو الحكم، ولكن كيف نتعرَّف على العدالة، حيث أمكن ذلك بالعرف.

وبالتالي لا يخرج العرف عن هذين المعنيين البتّة، فلا يكون مغيّراً للحكم الشرعيّ أبداً، ولا تستنبط به الأحكام أيضاً، وإنَّما هو معرّف للحكم ببيان

مقصود المتكلّم من كلامه، ومعرفة صلاحيّة المحلّ لعلّة الحكم.

وتَبيُّن أنَّ المحلّ صالح للحكم أمر مهم جداً؛ إذ نحتاج قبل تطبيق كلِّ حكم أن نتعرّف على علّته أوَّلاً ثمّ ننظر هل المحلّ مناسب لها أم لا؟ فإن لم يكن مناسباً لها فإنَّ الحكم لا يطبق هنا.

ثانياً: مدار الأحكام فيما عدا العبادات على العرف؛ لأنّه مُظهرٌ ومُعرفٌ ومُرشدٌ لعلل الأحكام الشَّرعية التي مدارها على الواقع.

قال السَّرَخسيُّ[1] والعَينيُّ[2]: «إن الثَّابتَ بالعرف ثابتٌ بدليل شرعيّ».

إنَّ الشَّريعة اعتبر العرف في غير العبادات مراعاة الواقع؛ لأنها بنت الأحكام على علل، فلا بُدّ من مراعاة وجود هذه العلل قبل إعطاء الحكم الشَّرعيّ، وهذه العلّةُ مرتبطةٌ بالواقع من حيث وجودها وعدمها، فإن وُجِدت وُجد الحكم، وإن عُدِمت عُدِم الحكم.

فكان معنى قوله الثابت بالعرف هو اعتبار الشارع لمراعاة الواقع، فيكون هذا الواقع مرشداً لوجود علة الحكم وعدمها، فيكون الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي من حيث اعتبار الشّارع للواقع، ومن حيث إن العرف يدلُّ على وجود العلة، لا من حيث أنّ العرف مشرع ابتداءً؛ لأنّ العرف مظهر ومرشد لا غير.

---

(١) في المبسوط١٣: ١٤.

(٢) في البناية٨: ١٨٣.

ثالثاً: الفروع تخرج على القواعد، والقواعد تستنبط من القرآن والسُّنة، والقواعد تتكون من علل وأحكام، فلا يكون الحكم إن لم توجد العلّة، ووجود العلل وانعدامها يرجع لفهم الواقع، وبالتَّالي لا تنفك الأحكام عن عللها المرتبطة بالعرف.

إنّ هذه القواعد التي تستمد منها الفروع هي عبارة عن علل وأحكام، بحيث إن توفرت العلة في قاعدة هذه الفرع المستجد أخذ حكم هذه القاعدة، والعلّة يراعىٰ في وجودها الواقع، فلا يُمكن النظر إليها بدون الالتفات للعرف؛ لأنّه هو المخبر عن وجود العلة في الفرع الجديد، فالأحكام عندنا معلّلة لا تعبديّة، فلا بُدّ من مراعاة الواقع في عامّة الأحكام.

رابعاً: النُّصوص معلَّلة وغيرُ معلَّلة في نظر المجتهد، فالمعلَّلة منها يُراعى فيه العرف الدال على العلَّة، وغير المعللة لا يُلتفت فيه للعرف؛ لأن النصّ مقصود بذاته، وهو حاكم على العرف في نظر المجتهد القائل بذلك:

إنّ النُّصوصَ في نظر المجتهد علىٰ نوعين: معلَّلة وغير معلَّلة: أي مقصودة بذاتها، وتحديدها راجع لنظر المجتهد، ففي نص الأصناف الستة الربوية اختلفت الأنظار عند أصحابنا، فأبو حنيفة ومحمد جعلا النصّ في هذه الأصناف الستة مقصود بذاته وغير معلل وفي غيرها من الأصناف معلل، وأما أبو يوسف فجعل النصّ معللاً في الأصناف الستة وغيرها.

فيكون معنىٰ قول صاحب «الهداية»: «لأنّ النصَّ أقوىٰ من العرف»، خاص بالمسائل التي بنيت علىٰ نصّ غير معلل، وبالتالي لا يلتفت فيها إلىٰ العرف،

والنصّ هو الحاكم فيها، وهو أقوى من العرف؛ لأنها لم تبن على العرف حتى يلتفت فيها.

وهذا كله راجع لنظر المجتهد، بخلاف غيره من المجتهدين الذي نظروا في نفس المسألة ورأوا أنها معللة فإنهم يراعون العرف فيها، ويجعلونه مفسّراً وموضحاً للعلة الموجودة في النصّ، كما ذكر صاحب «الهداية» في تعليل قول أبي يوسف: «أنه يعتبر العرف على خلاف المنصوص عليه أيضاً؛ لأنّ النصّ على ذلك لمكان العادة، فكانت هي المنظور إليها، وقد تبدلت»، فجعل نظر أبي يوسف إلى النص معللاً، وقد تبدلت العلة كما أخبرنا العرف.

خامساً: العرف يُرجع إليه بين أهله عامّاً أو خاصّاً، فالعرفُ العام يحتكم إليه في جميع البلاد المنتشر فيها، والعرف الخاصّ يُحتكم في مكان وجوده:

إنّ التَّفريق بين العرف الخاص والعامّ بأنّ العامّ حجّة، والخاص ليس بحجة محلُّ نظر عموماً، فمن أين اكتسب العرف العام قوّة لم يكتسبها العرف الخاصّ، ومعلوم أنّ العرف غير معتبر في التَّشريع ابتداءً، وإنّما يُستفاد منه في تفسير التَّشريع، ومعرفة المحلّ لعلّة الشَّارع الحكيم.

وهذا لا يفترق به العرف العام عن العرف الخاصّ، فكلُّ واحدٍ منها صالحٌ للقيام بهذه الوظيفة، إلا أنّ العرف العام سيكون تأثيره في بيئةٍ أكثر لشموله إياها، والعرفُ الخاصُّ يتعلَّقُ ببيئة أقلّ لاقتصاره عليها، ولا يعتبر في غيرها، إلا أن يقال: المقصود بالعرف الخاص أفراداً محصورين، فتعارفهم أمثالهم لا يلتفت إليه، ولا يُعدّ عرفاً صالحاً لتفسير محل علل الأحكام.

ولما كانت الأبوابُ مبينةً على قواعد حتى تنتظم الأحكام وتفرَّع عليها، وعبروا عن هذه القواعد بالقياس، وكانت هذه القواعد سبيلاً لتطبيق الإسلام وعيشه، فإن تسببت هذه القواعد في عكس ما وُضعت له، بحيث عَسُر علينا تطبيق الأحكام، فإننا نستحسن ونتركها ونعمل بالعرف المتوافق مع قدرة النَّاس على تطبيق الإسلام، فكان التعامل حجّة يترك به القياس.

وإن كان هذه القاعدة مبنية على أثر ظاهر، فإنّه يكون لهذا الأثر علّة بُني عليها حكمه، والعرفُ يكون لتفسير محلّ العلّة، فتبيّن بهذا العرف الحادث عدم توفر علّة الأثر، فلن نطبق عليه حكم الأثر، فكان هذا العرف مخصصاً للأثر.

سادساً: كلّ ما يرجع للألفاظ من أيمان وطلاق ووصية وعقود وغيرها يُحكم فيه عرف أهله:

بسبب أنّ الألفاظَ وسائلُ للوصول إلى معاني معيَّنة، وكلُّ أُناس يتكلمون بهذه الألفاظ ويقصدون ما تعارفوه من معنى لها، فيكون العرف هو المبين لمقصودهم، فيحتكم إليه.

وقال ابن قُطلوبُغا: «التَّحقيقُ أنَّ لفظَ الواقف والموصي والحالف والنَّاذر وكلّ عاقدٍ يُحْمَلُ على عادتِهِ في خطابِهِ ولغتِهِ التي يَتَكَلَّم بها، وافقت لغة العرب ولغة الشارع أو لا»(١).

---

(١) ينظر: شرح العقود ص٤٩٧.

المطلب الثّاني: تطبيقات للعرف:

إنَّ الأصول التي تندرج تحت العرف كثيرة، نقتصر على ذكر أصلين منها:

* الأصل الأول: مخالفة المروءة:

ونعرض ما يتعلق بالمروءة في النقاط الآتية:

أولاً: معنى المرءوة لغة واصطلاحاً:

المروءة لغةً:كمال الرُّجولة، والمرأة مؤنث والمرء هو الرَّجل، ويطلقان على البالغ منهما[1]، وهي الإنسانية[2]، فيجتنب عمل شيء يوجب تنزل قدر الإنسانية عند أهل الفضل والكمال[3].

واعتبرت المروءة كمال الرُّجولة؛ لجمع صاحبها أفضل الصفات التي يتحلَّها به الرِّجال، وكانت بمعنى الإنسانية؛ لتوفر أكمل صفات الإنسان فيها، فكان صاحبها محققاً معنى الرُّجولة والإنسانية على الكمال.

واصطلاحاً لها تعاريف متقاربة منها:

آداب نفسانية تحمل مراعاتها الإنسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق وجميل العادات[4].

---

(١) ينظر: المغرب٢: ٢٦٢، ولسان العرب١: ١٥٤، والمحيط في اللغة ٢: ٤٤٣.

(٢) ينظر: مختار الصحاح ص٢٩٢، ولسان العرب١: ١٥٤.

(٣) ينظر: درر الحكام٤: ٤٠٧.

(٤) ينظر: المصباح٢: ٥٦٩، وقرة عين الأخيار٧: ٤٩٢.

أو هي قوة للنفس مبدأ لصدور الأفعال الجميلة عنها المستتبعة للمدح شرعاً وعقلاًوعرفاً[١].

أو أن لا يأتي ما يعتذر منه مما يبخسه من مرتبته عند العقلاء.

أو صيانة النفس عن الأدناس وما يشينها عند الناس[٢].

أو السَّمتُ الحسن وحفظ اللِّسان والاجتناب من السُّخف: أي الارتفاع عن كلِّ خُلُق دنيء[٣].

أو هي المحافظة على فعل ما تركه من مباح يوجب الذَّم عرفاً: كترك الانتعال في بلد يستقبح فيه مشي مثله حافياً، وعلى ترك ما فعله من مباح يوجب ذمه عرفاً: كالأكل عندنا في السوق[٤].

فتحصَّل من هذه التَّعاريف أنَّ المروءةَ متعلِّقةٌ بالأخلاق الحسنة والسُّلوكيات السَّوية والتَّصرُّفات الفاضلة على حسب العرف في ذلك الزَّمان والمكان، فكلُّ ما يُنقص من مرتبة فاعله في مجتمعه يُخِلُّ بمروءته.

ثانياً: مكانة المروءة:

يدور معنى المروءة في القرآن والحديث والآثار وكلام السَّلف على ما سَبَق إيراده في التعاريف اللغوية والاصطلاحية للمروءة.

---

(١) ينظر: التعريفات١: ٢١٠.

(٢) ينظر: البحر الرائق٧: ٩٢.

(٣) ينظر: تيسير التحرير٣: ٤٤.

(٤) ينظر: شرح حدود ابن عرفة ص٤٤، وقواعد الفقه ص٤٧٩.

فمن القرآن:

قوله تعالىٰ: {إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ}[النحل:٩٠]، تدلُّ هذه الآية علىٰ أنَّ المروءةَ لجمعها الصّفات الحسنة التي ينبغي للمسلم أن يتحلَّىٰ بها، ويترك ما سواها، قال الحسن: «قد فرغ الله ﷻ لك منها ثم قرأ: {إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ} هذه المروءة»[١].

ومن السُّنّة:

فعن أبي هريرة، قال ﷺ: «كرم المرء دينه، ومروءته عقله، وَحَسَبه خُلُقه»[٢]، فظاهر المروءة عند الناس حسن الزّي، وجمال الحال، والتوسُّع في الطعام والإطعام، وهذه أحوال مَن اتسع في المال فيمكنه ذلك، فكان النبي ﷺ أخبر أنَّ المروءة هو العقل، وقد يكون العاقل موسعاً عليه ومقدراً له، فإذا كمل عقل المرء تمَّت مروءته، وذلك أنَّ المروءة اشتقاقها من المرء، والمرء الإنسان، والإنسان إنَّما شرف علىٰ سائر الحيوانات[٣]: أي لأنَّ به يتميّز عن الحيوانات ويعقل نفسه عن كلِّ خلق دنيء، ويكفها عن شهواتها الرديّة وطباعها الدنية، ويؤدِّي إلىٰ كلِّ ذي حقٍّ حقَّه من الحقِّ والخَلْق[٤].

---

(١) ينظر: المروءة ص٤٥.

(٢) صحيح ابن حبان٢: ٢٣٢، ومسند أحمد١٤: ٣٨١، والمستدرك١: ٢١٢، وصححه.

(٣) ينظر: معاني الأخبار للكلاباذي ١: ٥٤.

(٤) ينظر: شرح الزرقاني علىٰ الموطأ ٣: ٥٩.

وعن عليّ بن أبي طالب ﵁ قال ﷺ: «مَن عامل النّاس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كَمُلَت مروءته، وظهرت عدالتُه، ووجبت أخوته، وحَرُمَت غيبتُه»[١].

وعن عمر ﵁ قال ﷺ: «تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة، وهو ذو الصَّلاح»[٢].

وعن أبي بكر الصِّديق ﵁ قال ﷺ: «تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة ما لم يكن حداً»[٣]، أي لا تؤاخذوه بذنب ندر منه لمروءته إلا في حدّ من حدود الله تعالى، فإنَّه إذا بلغ الحاكم وثبت عنده وجبت إقامته[٤].

وروي عن النَّبي ﷺ أنَّه قال لرجل من ثقيف: «يا أخا ثقيف، ما المروءة فيكم» ؟ قال: إصلاح الدِّين، وإصلاح المعيشة، وسخاء النَّفس، وصلة الرَّحم. فقال ﷺ: «كذلك هو فينا»[٥].

ومن الآثار:

قال عمر﵁:«كرم المؤمن تقواه، ودينه حَسَبُه، ومروءته خلقه»[٦]، حيث

---

(١) في مسند الشهاب١: ٣٢٢.

(٢) في شرح مشكل الآثار٦: ١٥٠.

(٣) في مسند الشهاب١: ٤٢٢، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٦: ٢٨٢: رواه الطبراني في الصغير، وفيه محمد بن كثير بن مروان الفهري، وهو ضعيف.

(٤) ينظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير٣: ٢٢٨.

(٥) في إصلاح المال ص٥٢، والمروءة ص٢٨، وحلية الأولياء٣: ١٥٥.

(٦) في الموطأ٣: ٦٥٩، وسنن الدارقطني ٤: ٤٦٧، والسنن الكبرىٰ للبيهقي ١٠: ٣٢٩، وقال البيهقي: هذا الموقوف إسناده صحيح.

جعل المروءة تتمثَّل بالأخلاق الحسنة.

وقال ابنُ مسعود رضي الله عنه: «ومَن خضع لغني ووضع له نفسه إعظاماً له، وطمعاً فيما قِبله، ذهب ثلثا مروءته وشطر دينه»[1]، حيث علَّق زوال المروءة بتعليق القلب بغير الله تعالى، والطَّمع فيما عند غير الله تعالى.

قال معاوية رضي الله عنه: «المروءة في أربع: العفاف في الإسلام، واستصلاح المال، وحفظ الإخوان، وعون الجار»[2]، حيث جعل المروءة متعلِّقةٌ بهذه السُّلوكيات الحسنة والصِّفات الحميدة.

---

(١) في شعب الإيمان١٠: ٥٠٣، وقال العجلوني في كشف الخفاء ٢: ٢٨٧: « وللبيهقي أيضًا عن ابن مسعود مرفوعًا: من أصبح محزونًا -وفي لفظ حزينًا - على الدنيا أصبح ساخطًا على ربه، ومن أصبح يشكو مصيبة؛ نزلت به؛ فإنما يشكو ربه، ومن دخل على غني فتضعضع له ذهب ثلثا دينه، ومن قرأ القرآن فدخل النار فهو ممن اتخذ آيات الله هزوًا. وللطبراني في الصغير عن أنس رفعه: من أصبح حزينًا على الدنيا؛ أصبح ساخطًا على ربه، ومن أصبح يشكو مصيبة نزلت به؛ فإنما يشكو الله تعالى، ومن تضعضع لغني لينال مما في يده؛ أسخط الله - وفي لفظ مما في يديه فقد أسخط الله عز وجل- ومن أعطي القرآن فدخل النار أبعده الله. وفي لفظ: لينال فضل ما عنده؛ أحبط الله عمله. قال في المقاصد: وهما واهيان جدًا؛ حتى إن ابن الجوزي ذكرهما في الموضوعات؛ لكن قال الجلال السيوطي في التعقبات: ولم يصب في ذلك فقد رواه البيهقي عن ابن مسعود وأنس بلفظ: من دخل على غني فتضعضع له؛ ذهب ثلثا دينه. قال في كل منهما إسناده ضعيف».

(٢) المروءة ص٤٥.

ومن أقوال السَّلف:

قال الأحنف: «المروءة أن تصبر على ما غاظك وتصمت عمَّا عندك حتى يُلتمس منك»[١]. وقال: «الفقه في الدِّين والصَّبر على النَّوائب وبَرّ الوالدين»[٢].

وقال محمد بن عمران التيمي: «ما شيء أشدُّ حملاً من المروءة، قيل: وأي شيء المروءة، قال: أن لا تفعل شيئاً في السرّ تستحي منه في العلانية»[٣].

وقال إبراهيم النخعي: «ليس من المروءة كثرة الالتفات في الطريق، ولا سرعة المشي»[٤].

ومن خلال هذا العرض للأحاديث والآثار والأقوال في المروءة نجد أنَّها متفاوتةٌ من زمن إلى زمن، ومن مكان إلى مكان؛ لأنَّ مدارها على العرف، فكلُّ واحدٍ عبَّر عنها على حسب عرفه في أكمل الأخلاق والتَّصرُّفات، والله أعلم.

ثالثاً: أثر المروءة في الحكم الشرعي:

المتتبع لفروع المذهب الحنفي يظهر له الأثر الواضح للمروءة في بعض الأبواب الفقهية: كقبول الشَّهادة، وهيئة المسلم كاللباس، وتصرّفاته في كيفية التَّعامل مع الآخرين ومراعاة مشاعرهم.

---

(١) في المروءة ص٣٩.

(٢) في المروءة ص٤٢.

(٣) في المروءة ص٥٦.

(٤) في المروءة ص٧٨.

فكثير من التَّصرُّفات تكون حسنةً ومقبولةً في مجتمع ومعيبة ومنكرة في مجتمع آخر، ولا سبيل لنا لمعرفة ذلك إلا من خلال النظر في عرف ذلك المجتمع، فالحال في اللباس والتَّصرُّفات لا يختلف عن الحال في الكلام، فعادة نرجع لتفسير مراد المتكلم من كلامه على حسب عرفه، فهم يطلقون هذا اللفظ ويقصدون به معنى معين.

فالمروءةُ هي الميزانُ للعرف الممدوح من المذموم في التَّصرُّفات الصَّادرة من المسلم، فما كان من التَّصرُّفات ممدوحاً عُدَّ من المروءة، وما كان منها مذموماً عُدَّ من خوارم المروءة.

وطالما أنَّ المروءةَ جزءٌ من العرف، فتأخذ المروءة حكم العرف في التأثير على الأحكام الشرعية، والعرف من الجانب التطبيقي للحكم الشرعي؛ لأنَّ الحكم الشرعيّ له طرفان: طرف في كيفيّة استنباطه، ويكون بأصول الفقه، وطرف في كيفيّة تطبيقه ويكون برسم المفتي.

وهذا التَّرتيب يعطي للأحكام الفقهيّة ميزةً عظيمةً جداً بمراعاة قواعد رسم المفتي عند تطبيقها، فيتحقَّق العدل المطلوب، والمطابقة المرجوة.

وإنَّ أكثر قاعدة من الرسم تُراعى في الفتوى والتَّطبيق هي النَّظرُ إلى عرف المجتمع، فيختلف الحكم من مكانٍ إلى مكانٍ وزمانٍ إلى زمانٍ على ما حسب ما يقتضيه عرف النّاس، والعرف عن معنيين البتّة، فلا يكون مُغيّراً للحكم الشَّرعيّ أبداً، ولا تستنبط به الأحكام أيضاً، وإنَّما هو معرّف للحكم ببيان مقصود المتكلّم من كلامه، ومعرفة صلاحيّة المحلّ لعلّة الحكم.

وتبيّن أنَّ المحلّ صالح للحكم أمر مهمٌ جداً؛ إذ نحتاج قبل تطبيق كلِّ حكم أن نتعرّف على علّته أوّلاً ثمّ ننظر هل المحلّ مناسب لها أم لا؟ فإن لم يكن مناسباً لها فإنَّ الحكم لا يطبق هنا.

وبالتالي تندرج المروءة تحت نوعي العرف؛ لأنَّ المروءةَ إذا كانت متعلِّقة بالكلام فهي داخلة في فهم مراد المتكلِّم من كلامه، حيث تساعدنا المروءة للوصول إلى ما تكلَّم به المتكلِّم هل هو شيء حسنٌ وممدوحٌ أم أنَّه شيء مذمومٌ.

وإن كانت المروءة متعلِّقة بالتَّصرُّفات والهيئات فهي داخلة فيمعرفة صلاحيّة المحلّ لعلّة الحكم، حيث تساعدنا المروءة في معرفة أنَّ مثل هذا التّصرُّف والهيئة حسنة في المجتمع فتكون مستحبة، أو هي مذمومة فتكون مكروهة ديانة ومانعة من قبول الشَّهادة قضاءً؛ لأنَّ مَن يفعلها لا يمتنع عن الكذب ولا يُبالي بكلام النَّاس عليه، فيكون متهماً في شهادته.

ومن أمثلة ما يكون خارماً للمروءة ـ فلا تقبل شهادة مَن يفعل شيئاً من الأفعال المستخفّة؛ لأنَّه يسقط المروءة فلا يتحاشى عن الكذب[1]، فما يخل بالمروءة يمنع قبول الشهادة وإن لم يكن محرماً[2] ـ:

ـ **مسألة**: كشف رأسه في موضع يُعَدُّ فعله خفّة وسوء أدب وقلّة مروءة وحياء، قال عبد الحليم اللكنوي في تغطية الرَّأس في الصَّلاة حيث أرجعها للعرف والمروءة، فقال: «تُكره الصلاة بدون العمامة في البلاد التي عادة سكانها

(١) ينظر: الاختيار ٢: ١٤٨.

(٢) ينظر: البحر ٧: ٩٢.

أنَّهم لا يذهبون إلى الكبراء بدون العمامة، بل ولا يخرجون من بيوتهم إلا متعممين، وأما في البلاد التي لا يعتادون فيها ذلك فلا، وقد اشتهر بين العوامّ أنّ الإمامَ إن كان غير متعمم والمقتدون متعممين فصلاتُهم مكروهة، وهذا أيضاً خرق من القول لا دليل عليه، فاحفظ»[1].

ـ **مسألة**: حلق اللحية، أجاب بهذا مفتي دمشق العمادي (ت١١٧١هـ) عندما سئل: في شهادة محلوق اللحية هل تقبل أم لا ؟ فقال: «لم أجد نقلاً صريحاً في المسألة مع ضيق الوقت وكثرة الأشغال، فإن كان حلق اللحية يخل بالمروءة يمنع القبول وإلا فلا»[2].

ـ **مسألة**: البول على الطريق بحيث يراه الناس.

ـ **مسألة**: الأكل على الطريق.

ـ **مسألة**: المشي في السوق بالسروال وحده.

ـ **مسألة**: مد رجله عند الناس.

ـ **مسألة**: مصارعة الشيخ الأحداث في الجامع.

ـ **مسألة**: سرقة لقمة.

ـ **مسألة**: الإفراط في المزح المفضي إلى الاستخفاف.

ـ **مسألة**: صحبة الأراذل.

---

(١) ينظر: نفع المفتي والسائل ص ٣٨.

(٢) ينظر: العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية ١: ٣٢٩.

ـ **مسألة:** الاستخفاف بالناس.

ـ **مسألة:** لبس الفقيه قَبَاء.

ـ **مسألة:** لعب الحمام[1].

ونبَّه ابن نجيم[2] على اشتراط الإدمان في خوارم المروءة حتى لا تقبل شهادته.

*** الأصل الثّاني: التّشبه بالنّساء:**

يعدّ بحث التشبه بالنساء من الأبحاث المتعلقة بالعرف، وذكر فيه المقصود بالتَّشبه، والمنع من التَّشبه في السنة، وحكم التشبه بالنساء عند الحنفية في النقاط الآتية:

أوّلاً: المقصود بالتَّشبه بالنِّساء:

المقصود بالتَّشبه بالنِّساء: هو تشبه الرِّجال بالنِّساء في اللِّباس والزِّينة والأفعال والكلام لا التَّشبه في أمور الخير.

ففي اللباس والزِّينة:بأن يلبس الرَّجل الملابس التي تختصّ بالنساء مثل لبس المقانع والقلائد والأسورة والخلاخل والقرط ونحو ذلك مما ليس للرجال لبسه، وكذلك تتشبه النساء بالرجال بأن تلبس ما يلبس الرجال كلبس النعال الرقاق والمشي بها في محافل الرِّجال ولبس الأردية والطيالسة والعمائم ونحو ذلك

---

(١) ينظر: البحر٧: ٩٢، ومجمع الأنهر٢: ٢٠٠.

(٢) ينظر: البحر٧: ٩٢.

مما ليس لهن استعماله[١].

وتعيين أنَّ هذا اللباس مختصٌّ بالرجال أو النِّساء راجعٌ لعرف كلِّ قوم، فمن جهة الشَّرع يشترط ستر العورة للرجل ما بين السرّة والركبة وما جاوزه فالحكم فيه للمروءة، وللمرأة يشترط ستر العورة وهي جميع جسمها إلا الوجه والكفين بلباس لا يصف الأعضاء وما جاوزه فالحكم للعرف، فتبيَّن أنَّ ما تجاوز ستر العورة لكلِّ من الرَّجل والمرأة نحتكم فيه للعرف، والعرف يُحدِّد لباس كلٍّ منهما.

قال العَينيّ[٢]: «وهيئة اللباس قد تختلف باختلاف عادة كلِّ بلد، فربَّما قوم لا يفترق زيُّ نسائهم من رجالهم، لكن تمتاز النِّساء بالاحتجاب والاستتار»، وهذا صريح من العيني بأنَّ هيئات اللباس المختلفة مسألة عرفية، فيلزمنا أن لا نشدِّد فيها طالما تحقَّقت الشروط السابقة.

وفي الأفعال والكلام: بأن يفعل الرَّجل الأفعال التي هي مخصوصة بالنِّساء كالانخناث في الأجسام والتَّأنيث في الكلام والمشي[٣].

والانخناث: وهو التّثني والتَّكسُّر، والاسم الخُنث بالضمّ، ومنه سمي المخنَّث، وتركيب الخنث يَدلُّ على لين وتكسُّر، وتخنَّث في كلامه أي: تَكلَّم بكلام هو الذي يُشبه النِّساء في أقواله وأفعاله وتارةً يكون هذا خلقياً وتارةً تكلُّفاً، وهذا

---

(١) ينظر: عمدة القاري٢٢: ٤١.

(٢) في عمدة القاري٢٢: ٤١.

(٣) ينظر: عمدة القاري٢٢: ٤١.

هو المذموم الملعون لا الأوَّل، ويطلق المخنث على الذي يؤتى ويلاط به[١].

أمّا مَن كان ذلك في أصل خلقته، فإنَّه يؤمر بتكلُّف تركه والإدمان على ذلك بالتَّدريج، فإن لم يفعل وتمادى دخله الذَّم، ولا سيما إذا بدا منه ما يدلُّ على الرِّضا.

وأسوأ الأفعال من الرِّجال والنِّساء التي يستحقان عليها الذّمّ والعقوبة، هو الرَّجل الذي يؤتي من دبره، والمرأة التي تتعاطى السحق بغيرها من النساء[٢].

ثانياً: المنع من التَّشبه بالنِّساء في السُّنة:

وردت أحاديث عديدة تنهى كلاً من الجنسين عن التَّشبُّه بالآخر، وتريد من كلِّ واحدٍ منهما أن يبقى على الهيئة التي خلقه الله عليها؛ ليؤدي الوظيفة المناطة به، ومن هذه الأحاديث:

١. عن ابن عباس ﵄، قال: «لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرِّجال بالنساء، والمتشبهات من النِّساء بالرِّجال»[٣].

قال القاري[٤]: «المتشبهين بالنساء من الرِّجال في الزي واللباس والخضاب والصّوت والصّورة والتكلم وسائر الحركات والسكنات...، والمتشبهات بالرِّجال من النساء: زياً وهيئةً ومشيةً ورفع صوت ونحوها لا رأياً وعلماً، فإنَّ التشبه بهم محمود».

---

(١) ينظر: عمدة الرِّعاية٢٢: ٤٢.

(٢) ينظر: عمدة القاري٢٢: ٤١.

(٣) في صحيح البخاري٧: ١٥٩.

(٤) في مرقاة المفاتيح٧: ٢٨١٨.

٢.عن ابن عبَّاس ﵄، قال: «لعن النَّبيُّ ﷺ المخنثين من الرِّجال، والمترجلات من النِّساء، وقال: أخرجوهم من بيوتكم»[١].

قال العيني[٢]: «والمترجلات أي: النساء الشبيهات بالرِّجال المتكلفات في الرُّجولة وهو بالحقيقة ضد المخنثين؛ لأنَّهم المتشبهون بالنساء»[٣].

ومعنى أخرجوهم من بيوتكم: أي من مساكنكم ومن بلدكم، فعن أبي هريرة ﵁: «أنَّ النبي ﷺ أتي بمخنث قد خضب يديه ورجليه بالحناء، فقال النبي ﷺ: ما بال هذا؟ فقيل: يا رسول الله، يتشبه بالنساء، فأمر به فنفي إلى النقيع، فقالوا: يا رسول الله، ألا نقتله؟ فقال: إني نهيت عن قتل المصلين»[٤].

٣.عن ابن أبي مليكة، قال: قيل لعائشة رضي الله عنها: «إنَّ امرأةً تلبس النعل، فقالت: لعن رسول الله ﷺ الرجُلة من النساء»[٥].

والرجُلة من النساء: المتشبهة في الكلام واللباس بالرجال، ويقال: كانت عائشة رجُلة الرأي أي رأيها رأي الرّجال، فالتشبه بالرأي والعلم غير مذموم[٦].

---

(١) في صحيح البخاري٧: ١٥٩.

(٢) في عمدة القاري٢٤: ١٤.

(٣) ينظر: عمدة الرِّعاية٢٢: ٤٢.

(٤) في سنن أبي داود٤: ٢٨٢، وسنن الدارقطني٢: ٣٩٩، والنقيع ناحية عن المدينة وليس بالبقيع.

(٥) في سنن أبي داود٤: ٦٠، ومسند البزار١٧: ٤٠، وشعب الإيمان١٠: ٢٢٥، وقال القاري في مرقاة المفاتيح٧: ٢٨٣٦: إسناده حسن.

(٦) ينظر: مرقاة المفاتيح٧: ٢٨٣٦.

٤.عن أبي هريرة، قال: «لعن رسول الله ﷺ الرَّجل يلبس لبسة المرأة، والمرأة تلبس لبسة الرَّجل»[١].

٥.عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال ﷺ: «ليس منّا مَن تشبّه بالرِّجال من النِّساء، ولا من تشبّه بالنِّساء من الرِّجال»[٢]: أي لا يفعل ذلك من هو من أشياعنا المقتفين لآثارنا[٣].

ثالثاً: حكم التَّشبُّه بالنِّساء:

إنَّ حال التَّشبُّه بالنِّساء لا يختلف كثيراً عن حال المروءة في كونهما يندرجان تحت العرف، فهي أحد مفردات العرف الذي نحتكم إليه.

ومن المعاني المقصودة في الشريعة المطهرة هو تقرير اختلاف الرِّجال عن النِّساء، والسعي لتحقيق ذلك، كما هو مذكور في الأحاديث السالفة.

وهذا المعنى بني عليه العديد من الفروع، والقصد هو التميز بين الرَّجل والمرأة؛ ليحصل التجانس بينهم بعد الزواج وتقوى رغبة كلّ واحد منهما في الآخر، فالسالب والموجب يتجاذبان، والموجب والموجب يتنافران، ولتحقيق

---

(١) في سنن أبي داود٤: ٦٠، والسنن الكبرى للنسائي٨: ٢٩٧، وصحيح ابن حبان١٣: ٦٢، ومسند أحمد١٤: ٦١، والمستدرك٤: ٢١٤، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم.

(٢) في مسند أحمد١١: ٤٦١، والمعجم الكبير١٣: ٤٦١، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد٨: ١٠٣: «رواه أحمد. والهذلي لم أعرفه، وبقية رجاله ثقات. ورواه الطبراني باختصار، وأسقط الهذلي المبهم، فعلى هذا رجال الطبراني كلهم ثقات».

(٣) ينظر: التيسير بشرح الجامع الصغير٢: ٣٢٩.

التجاذب المستمر بين الرَّجل والمرأة اهتمت الشريعة بأن يتميز كلٌّ واحد منهما عن الآخر بمظهره وكلامه وحركاته.

ومن الملاحظ أنَّ علّة الكراهة التحريمية أو التنزيهية على حسب الحال للعديد من الأحكام في مشابهة كلٍّ واحدٍ منهما للآخر، أو يقولون: «للتخنُّث»، أو «للتزيُّن»؛ لأنَّهامن الهيئات الخاصّة بالنِّساء، كما فعلوا ذلك في منع الرَّجل من العلك ولبس الأصفر وخضاب اليد والرِّجل والتَّزيُّن بدهن الشَّارب والحاجب وأخذ الشَّعر من الحاجب والخدين.

ويتفاوت الحكم بالتَّشبُّه بالنِّساء بحسب تحقّق صورة الفعل ووجود القصد بالتَّشبُّه، فمَن شابه صورة فعل النِّساء كره له تنزيهاً: أي كان فعله مباحاً، ولكنَّه خلاف الأولى، ومَن قصد التَّشبُّه بالنِّساء كان فعلُه مكروهاً تحريماً، ويُمكن لمشابهة الرَّجل للمرأة في صورة الفعل أن تكره تحريماً وإن لم يقصد التشبه إن دخلت في خوارم المروءة.

ومن أمثلة ذلك:

مسألة: التشبه بالمرأة في استعمال العلك:

فإنَّه مختصٌّ بالمرأة؛ لكونه يقوم مقام السِّواك في حقِّها لرقّة لثتها، قال المرغيناني[1]: «يكره للرِّجال على ما قيل إذا لم يكن من علّة، وقيل: لا يستحبُّ لما فيه من التشبه بالنِّساء»، قال ابن الهمام[2]: «أي ولا يكره، فهو مباح بخلاف النِّساء،

---

(١) في الهداية ١: ١٢٣.

(٢) في فتح القدير ١: ٢٠٧.

فإنَّه يستحب لهن؛ لأنَّه سواكهن».

فظاهر الكلام يدلّ على أنَّ العلك في حقّ الرَّجل مباحٌ وخلافُ الأولى وليس مستحباً كما هو في حقّ المرأة؛ لئلا تكون مشابهة بينهم.

قال ابن عابدين[1]: «وكره للمفطرين؛ لأنَّ الدليل ـ أعني التشبه بالنساء ـ، يقتضي الكراهة في حقهم خالياً عن المعارض،«فتح»، وظاهره أنَّها تحريمية «ط»، وقيل: يباح، هو قول فخر الإسلام حيث قال: وفي كلام محمد إشارة إلى أنَّه لا يكره لغير الصائم، ولكن يُستحبُّ للرِّجال تركه إلا لعذر مثل أن يكون في فمه بخر».

ـ **مسألة**: لون اللباس كالحمرة والصفرة والمعصفر:

وفي «المحيط»: ويُكره لبس الثَّوب الأحمر والمعصفر...؛ لأنَّها كسوة النساء، ويكره التشبه بهنّ[2]، فعن علي ﷺ، قال: «نهاني النبيّ ﷺ عن القراءة وأنا راكع، وعن لبس الذهب والمعصفر»[3]: أي الثوب المصبوغ بالعصفر. وكذلك المصبوغ بالزعفران وأيضاً المصبوغ بالورس، وهو الأصفر، وهذا النهي خاص بالرِّجال[4].

ـ **مسألة**: التَّزين بالخضاب لليد والرِّجل:

---

(١) في رد المحتار٢: ٤١٧.

(٢) ينظر: العقود الدرية٢: ٣٢٣.

(٣) في صحيح مسلم ٣: ١٦٤٨، وسنن الترمذي ٤ :٢٢٦.

(٤) ينظر: التبيين ٦: ٢٣٠، والبحر الرائق ٨: ٢١٦.

فهو مباح للمرأة مكروه للرَّجل؛ لأنَّهم ممنوعون عن مثل هذه الزينة، إلا لأجل التداوي، ولأنَّ ذلك تزيّن، وهو مباح للنساء دون الرِّجال، ولأنَّه تشبه بالنِّساء(١).

ـ **مسألة**: التَّزين بدهن الشارب والحاجب بقصد الزينة:

لأنَّ التَّزين خاصٌّ بالنِّساء، فهي مهما بالغت بالاهتمام بنفسها لزوجها فهو حسن ما لم تظهر به أمام الأجانب، بخلاف الرِّجال فيكون في حقّه التَّجمل، وهو العناية بنفسه ما لم يصل إلى درجة التزين كالنساء ويبقى محافظاً على مروءته، فعنايته بمظهره الذي لا يعدّ خارماً للمروءة يعتبر من التجمّل لا التزين وهو حسن.

قال المَرغينانيُّ(٢): «ولا بأس بالاكتحال للرِّجال إذا قصد به التداوي دون الزينة، ويستحسن دهن الشارب إذا لم يكن من قصده الزينة؛ لأنَّه يعمل عمل الخضاب».

وقال ابن الهمام(٣): «في «الكافي»: يستحب دهن شعر الوجه إذا لم يكن من قصده الزينة، به وردت السنة، فقيد بانتفاء هذا القصد فكأنَّه والله أعلم؛ لأنَّه تبرج بالزينة، فعن ابن مسعود رضي الله عنه: «كان النبي ﷺ يكره عشر خصال وذكر منها التبرج بالزينة لغير محلها»(٤).

---

(١) ينظر: منحة السلوك ٣: ١٩، والبحر الرائق ٨: ٢٠٨، ورد المحتار ٦: ٤٢٢.

(٢) في الهداية ٢: ٣٤٧.

(٣) في فتح القدير ٢: ٣٤٧.

(٤) في سنن أبي داود ٢: ٤٨٩، والمجتبى ٨: ١٤١، ومسند أحمد ١: ٣٨٠، وصحيح ابن حبان ١٢: ٤٩٦.

وعن يحيى بن سعيد أنَّ أبا قتادة الأنصاري ﷺ قال لرسول الله ﷺ: «إنَّ لي جَمَّةً أفأرجِّلُها؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم وأكرمها، فكان أبو قتادة ربّما دهنها في اليوم مرَّتين لما قال له رسول الله ﷺ: وأكرمها»[1].

فإنَّما هو مبالغة من أبي قتادة ﷺ في قصد الامتثال لأمر رسول الله ﷺ لا لحظ النفس الطالبة للزينة الظاهرة، وذلك لأنَّ الجمال والإكرام المطلوب يتحقق مع دون هذا المقدار...، هذا ولا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة، فالقصدُ الأوّل لدفع الشين وإقامة ما به من الوقار وإظهار النعمة شكراً لا فخراً، وهو أثر أدب النفس وشهامتها، والثاني أثر ضعفها، وقالوا: بالخضاب وردت السُّنة، ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك إن حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصده المطلوب، فلا يضرُّه إذا لم يكن ملتفتاً إليه».

ـ **مسألة**: أخذ الرَّجل لشعر خديه أو حاجبيه:

فيكره منه ما يكون تشبهاً بالمخنثين، وما لم يصل إلى هذا الحدّ فهو مباح، ولا يوجد فرق بين النتف والحلق في الحكم، ففي «المضمرات»: ولا بأس بأخذ الحاجبين وشعر وجهه ما لم يشبه المخنث. اهـ، ومثله في «المجتبى»، وقال الطحطاوي: «ولا بأس بأن يأخذ شعر الحاجبين وشعر وجهه ما لم يتشبه بالمخنثين، ومثله في «الينابيع» و«المضمرات»، والمراد ما يكون مشوهاً؛ لخبر: «لعن الله النامصة والمتنمصة»[2] »[3].

---

(١) في الموطأ ٢: ٩٤٩.

(٢) سبق تخريجه في الصفحة السابقة.

(٣) في حاشية الطحطاوي على المراقي ٢: ٥١٢. وينظر: الفتاوى الهندية ٥: ٣٥٩، وبريقة

فهذه الأمثلة توضح وجود علامات فارقة بين الرَّجل والمرأة، مثل التزين فهو خاص بالمرأة، فإن فعله الرَّجل كان متشبهاً، وكذلك التخنيث؛ لأنَّه مشابهة المرأة في سلوكها، فهو من التشبه فيمنع منه، وكل هذا يندرج تحت أصل التشبه الممنوع بين الجنسين.

ـ **مسألة**: قص المرأة شعر رأسها:

إن قصَّ المرأة لشعر رأسها من المباحات ما لم يشبه شعر الرِّجال؛ لما فيه من صلاح العباد من تزيّن المرأة لزوجها، وقد ورد بعض العبارات في كتب الحنفية تمنع المرأة من حلق شعرها، فاستُنِد في تحريم تقصير المرأة شعرها لها، ولما فيه من التَّشبُّه بغير المسلمين، ومن هذه العبارات:

ذكر في «النَّوازل» في كتاب النكاح: سُئِل أبو بكر الفضلي عن امرأة قطعت شعرها قال: عليها أن تستغفر الله تعالى وتتوب ولا تعود إلى مثله، قيل: فإن فعلت ذلك بإذن زوجها، قال: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، قيل له: لم لا يجوز ذلك لها: قال: لأنَّها شبهت نفسها بالرجال، وقد قال النَّبيّ ﷺ: «لعن اللهُ تعالى المتشبهين من الرِّجال بالنِّساء، والمتشبهات من النِّساء بالرِّجال»[1]، ولأنَّ الشَّعر للمرأة بمنزلةِ اللحية للرَّجل، فكما لا يحلّ للرَّجل أن يقطع لحيته لا يحلُّ للمرأة أن تقطع شعرها، قيل له: وإذا وصلت المرأة شعرها بشعر غيرها قال: لا يحلُّ لها ذلك»[2].

محمودية ٤: ١٧٤، ٤: ٨٣.

(١) في صحيح البخاري٧: ١٥٩، وسنن أبي داود٤: ٦٠.

(٢) ينظر: نصاب الاحتساب ص١٤٣.

قال الحَصْكَفيُّ(١): «وفي «المجتبى»: «قطعت شعر رأسها أثمت ولعنت، زاد في «البزازية» وإن بإذن الزوج؛ لأنَّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولذا يحرم على الرَّجل قطع لحيته، والمعنى المؤثر التَّشبُّه بالرِّجال».

ويُمكن مناقشة هذه النُّصوص بما يلي:

أ.إنَّ هذه النصوص في منع المرأة من الحلق في الحجّ كما هو السُّنَّة للرَّجل، قال تعالى: (مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ) [الفتح: ٢٧]، وعن ابن عمر ﵄: «إنَّ رسول الله ﷺ قال: اللهم ارحم المحلقين، قالوا: والمقصرين يا رسول الله، قال: اللهم ارحم المحلقين، قالوا: والمقصرين يا رسول الله، قال: والمقصرين»(٢)، كما ورد عن عليّ﵁ قال: «نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها»(٣)، فليس على المرأة للتَّحلُّل أن تحلقَ شعر رأسها، كما هو الحال للرَّجل؛ لأنَّ شعرَ رأسها زينة لها، ولم تؤمر بإزالة زينتها للتَّحلل، كما أنَّ اللحية للرَّجل زينة له فلم يؤمر عند التَّحلل بحلقها، فكان حلق شعر رأسها من المثلة لها،قال المَرغينانيُّ(٤): «ولأنَّ حلق الشَّعر في حقِّها مثلة، كحلق اللحية في حق الرِّجال».

---

(١) في الدر المختار٦: ٤٠٧.

(٢) في صحيح مسلم ٢: ٩٤٥، وصحيح البخاري ٢: ٦١٦.

(٣) في سنن الترمذي٣: ٢٤٨، وسنن النسائي الكبرى٨: ٣١٢، ومسند البزار٢: ٩٢، وقال: وهذا الحديث لا نعلم أحداً تابع معلى بن عبد الرحمن على روايته وقد حَدَّثَ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بِأَحَادِيثَ لَمْ يُتَابَعْ عليها.

(٤) في الهداية٤: ٢٧٤، مع البناية.

ب.إنَّ الحلقَ ممنوعٌ للمرأة لما فيه الشناعة والبشاعة للمرأة، فيذهب جمالها وزينتها، قال السَّرَخْسيّ[1]: «ولأنَّ الحلق في حقها مثلة، والمثلة حرام، وشعر الرأس زينة لها كاللحية للرَّجل فكما لا يحلق الرَّجل لحيته عند الخروج من الإحرام لا تحلق هي رأسها»، وقال القاري[2]: «وذلك لأنَّ الذوائب للنساء كاللحى للرِّجال في الهيئة والجمال».

وهذا يبيّن لنا أنَّ المنع من الحلق كيلا يؤدي إلى إزالة زينة المرأة، ويعتبر من التَّمثيل بها: كحلق الرأس تماماً مثلاً، أو التقصير بما يشبه الرِّجال، وأمَّا ما يعدُّ من التقصير من باب زيادة جمال المرأة ويُرغب الرَّجل فيهافلا شكّ أنَّه مستحنٌ لا سيما إذا طلب منها زوجها ذلك.

ج.إن مصطلح الحلق يستخدم ويُراد به إزالة الشَّعر تماماً، وهذا ممنوعٌ، وليس المقصود به تقصير المرأة للتزيُّن لزوجها، فيكون المقصود بقطعت شعرها: أي حلقته، والتَّقصير بقصِّ بعض الشَّعر حاصلٌ في كلّ زمان ومكان للمرأة؛ لأنَّ المرأة لا بُدّ لها في كلِّ مدّة من الزَّمن أن تزيلَ الزَّائدَ من شعر رأسها، ويرجع مقداره للعرف في ذلك بما لا يؤدّي إلى إزالة زينتها، فعُلِم أنَّ التَّقصير غير مقصود من المنع عند الفقهاء.

د.إن استدلال الفقهاء: لا طاعة لمخلوق... ولعن الله تعالى المتشبهين.... يدلُّ على أنَّها شابهت الرَّجل بأن حلقت تماماً أو قصّرت مثل الرَّجل وأزالت

---

(١) في المبسوط ٤: ٣٣.

(٢) في مرقاة المفاتيح ٧: ٢٨٤٥.

جمالها، فكان ما تفعله معصية، بخلاف ما لو قصّرت شعرها بما يزيد جمالها في نظر زوجها، فلن تكون واقعة تحت هذا النهي.

هـ.صرَّح الفقهاء أنَّ العلة المؤثرة في تحقيق الإثم هو تشبه المرأة بالرَّجل، وهذا يكون بالحلق والتَّقصير بما يشبه الرِّجال، قال ابن عابدين(١): «العلة المؤثرة في إثمها التَّشبُّه بالرِّجال، فإنَّه لا يجوز كالتَّشبه بالنَّساء»، وانتفاء التشبه في تقصيرها ينفي الإثم.

و.إن الكتب التي ذكرت هذا سواء «النوازل» أو «البزازية» فإنَّها من كتب الفتاوى، ومعلوم أنَّه لا يؤخذ بكلِّ ما فيها ما لم نجد لها أصلاً فقهياً نبني الحكم عليه، قال ابن عابدين: «ولهذا صرَّح علماؤنا بأنَّه لا يُفتى بما في كتب الفتاوى إذا خالف ما في المتون والشروح، وقد ذكر الإمام قاضي القضاة شمس الدّين الحريريّ أحد شرّاح «الهداية» في كتابه «إيضاح الاستدلال على إبطال الاستبدال» نقلاً عن الإمام صدر الدين سليمان: أنَّ هذه الفتاوى اختيارات المشايخ، فلا تُعارض كتب المذهب، قال: وكذا كان يقول غيره من مشايخنا، وبه أقول أيضاً»(٢).وقال اللكنويّ: "ينبغي للمفتي أن يجتهد في الرجوع إلى الكتب المعتمدة، ولا يعتمد على كلِّ كتاب، لا سيما الفتاوى التي هي كالصحاري ما لم يعلم حال مؤلفه وجلالة قدره"(٣).

---

(١) في رد المحتار٦: ٤٠٧.

(٢) ينظر: تنبيه الولاة و الحكام ص ٣٦٦.

(٣) ينظر: النافع الكبير ص٢٦.

س.إنَّ هذا المسألة نقلت في الكتب غير المحققة والمنقحة مسائلها مثل: «المجتبى» و«الدر المختار» للحصكفي، قال اللكنوي: «طالعت «القنية» و«المجتبى» فوجدتهما على المسائل الغريبة حاويين، ولتفصيل الفوائد كافيين، إلا أنَّه صرَّح ابن وهبان وغيره: أنَّه معتزلي الاعتقاد، حنفي الفروع، وتصانيفه غير معتبرة ما لم يوجد مطابقتها لغيرها؛ لكونها جامعة للرطب واليابس»(١).وقال ابن عابدين: ««الدر المختار»، و«الأشباه والنظائر» ونحوها فإنَّها لشدة الاختصار والإيجاز كادت تلحق بالألغاز مع ما اشتملت عليه من السقط في النقل في مواضع كثيرة وترجيح ما هو خلاف الرَّاجح، بل ترجيح ما هو مذهب الغير مما لم يقل به أحد من أهل المذهب»(٢)، والله أعلم وعلمه أحكم.

ـ **مسألة**: حلق الرجل لحيته وتقصيرها:

فإن كان في العرف أنَّ حالق لحيته متشبهاً بالنِّساء في نظر المجتمع فيلحق بالتَّشبه بالنساء، ويكون عليه حكم التشبه من الكراهة التنزيهة في مشابهة الفعل أو الكراهة التحريمة إن وجد القصد منه، ما لم يصل التشبه بالنساء في حلق اللحية إلى كونه خارم للمروءة، فحينئذ يكون مكروهاً تحريماً.

ولا شك أنَّ تطبيق مثل هذا الأصل يتفاوت من مجتمع لآخر، والظاهر أنَّ عامة المجتمعات في هذا العصر لم يَعد الحلق للحية تشبهاً بالنساء فيها، وبالتالي لا يتأثر بأحكام التَّشبُّه بالنساء، وإن وجدنا مجتمعاً يعدّ الحلق من التشبه بالنساء فينطبق عليه حكمه السابق، والله أعلم.

---

(١) الفوائد البهية ص٣٤٩.

(٢)شرح عقود رسم المفتي ١: ١٣.

وقد تعارضت بعض النصوص من كتب متأخري الحنفية فيما يتعلق بحلق أو تقصير اللحية، فمرّ في المسألة السابقة حرمة ذلك عن «البزازية» و«النوازل».

وظهر لنا في مسألة تقصير المرأة شعرها أنَّ مبنى المسألة على المثلة؛ لما فيها من التَّقبيح للمرأة وإزالة جمالها، فيكون هذا المعنى موجوداً في اللحية كذلك، وقضية القبح والجمال مردها للعرف إجمالاً، فإن كان تقصير الرَّجل لحيته أو حلقها لا يعد مثلة في العرف، لم تعد هذا الحرمة قائمة، وهذا ما أجاب به ابن العماد عندما «سئل في شهادة محلوق اللحية هل تقبل أم لا؟ فقال: لم أجد نقلاً صريحاً في المسألة مع ضيق الوقت وكثرة الأشغال، فإن كان حلق اللحية يُخِلُّ بالمروءة يُمنع القبول، وإلا فلا، قال في «المنح» ما يُخِلُّ بالمروءة يمنع قبولها، والمروءة أن لا يأتي الإنسان بما يعتذر منه مما يبخسه عن مرتبته عند أهل الفضل اهـ، ومثله في «البحر»، قال في «غاية البيان»: قال محمد: وعندي المروءة الدِّين والصلاح»[1]، ومعلوم أنَّ المروءة مرجعها للعرف.

وما ورد في بعض روايات أحاديث اللحية يبين أنَّ السبب في إعفاء اللحية، هو مخالفة المشركين، فعن ابن عمر رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم: « خالفوا المشركين أحفوا الشوارب وأوفوا اللحى»[2]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال صلى الله عليه وسلم: «جزوا الشوارب وأرخوا اللحى

---

(١) ينظر: تنقيح الفتاوى الحامدية١: ٤٢٩، ولم يوافق ابن عابدين ابن العماد على التأصيل للحية، والفقه في المسألة مع ابن العماد، والله أعلم.

(٢) في صحيح مسلم١: ٢٢٢.

خالفوا المجوس»[1]، قال ابن الهمام[2]: «فهذه الجملة واقعة موقع التعليل»: أي جملة: «خالفوا المشركين»، أو «خالفوا المجوس».

وهذا صريحٌ في النَّصّ بأنَّ علَّةَ الإعفاء هي المخالفةُ لغير المسلمين على اختلاف أصنافهم من مشركين أو مجوس أو أهل كتاب، وهذه العلَّة في المخالفة تفيد الإثم إن كان حلق اللحية شعاراً لهم ويقصد التشبه بهم ويفعله ابتداءً وليس عرفاً عاماً في المجتمع، ولم يبق شيءٌ من هذه الضوابط عموماً، فلم يعد الحلق شعاراً لغير المسلمين، بل إنَّ رجال الدِّين عندهم مشهورون بإطالة اللحى فأصبحت المخالفة تقضتي عدم الإطالة، ولا يُقصد التشبه بغير المسلمين في الحلق، وصار الحلق والتقصير عرفاً عاماً في المجتمع، فلم يبق الحكم لهذه العلة كما كان، والله أعلم.

* * *

(١) في صحيح مسلم ١: ٢٢٢.

(٢) في فتح القدير ٢: ٣٤٨.

المبحث الثَّاني
قاعدة الضَّرورة

تُعَدُّ الضرورة من الأصل الكبير في قواعد علم رسم المفتي، ومعلومٌ أنَّ الضَّرورة مغيرةٌ للأحكام بخلاف العرف فإنَّه معرف للأحكام.

وتغيير الضَّرورة للأحكام كما في قوله تعالىٰ: {إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ} [الأنعام:١١٩]، فعندما حصلت ضرورة تغير الحكم، فجاز أكل الميتة والخنزير وشرب الخمر.

ويندرج تحت الضرورة أصول عديدة، ونقتصرهاهنا علىٰ عرض تطبيقين من أصول الضَّرورة، وهما:

*** الأصل الأوّل: عموم البلوى:**

إنّ الكلامَ عن عموم البلوىٰ متشعبٌ وطويلٌ؛ لما له من أهميةٍ كبيرةٍ في تطبيق الأحكام الشَّرعية، فأحد قواعد علم رسم المفتي هو عموم البلوىٰ، وهو متفرِّعٌ عن الضرورة.

وعموم البلوىٰ يظهر فيها معنىٰ الضَّرورة فتأخذ حكمها، كما هو الحال في الهرة فبسبب عموم البلوىٰ فيها، وأنها تكثر في البيوت وتشرب من مائها، تغيّر

حكمها من نجسة لطاهرة؛ رفعاً للحرج، فعن أبي قتادة ﷺ قال ﷺ: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات»[١].

والأمرُ الذي تعمّ به البلوى: هو ما يحتاج إليه الخاصّ والعامّ، أو ما تمسّ به الحاجة في الأحوال الأكثرية، أو ما لا يُمكن الاحتراز عنه، أو ما عسر الاجتناب عنه[٢].

والأَولى في تعريفه: **تأثير شيوع ما هو مخالفٌ لأصل شرعيّ إن أُلحق بأصل شرعيّ آخر يجوِّزه.**

ومن أمثلة ذلك:

ـ **مسألة:** الهرة بسبب انتشارها في البيوت انتقلت من النَّجاسة؛ لأنها غير مأكولة اللحم إلى الطهارة؛ لوجود الضرورة.

ـ **مسألة:** الأرواث في الطُّرقات انتقلت من النَّجاسة إلى العفو فيها؛ لتعذُّر صيانة الخفاف والنعال عنها، فتحقَّقت فيها الضَّرورة لعموم البلوى بها، بخلاف خرء الدّجاج والعذرة؛ لأن ذلك قلما يكون في الطرق، فلا تعم البلوى بإصابته، وبخلاف بول ما يؤكل لحمه؛ لأن ذلك تنشفه الأرض ويجف بها فلا تكثر إصابته الخفاف والنعال[٣]، فعن محمد ﷺ: أنه لما دخل الري ورأى البلوى أفتى بأن الكثير

---

(١) في صحيح ابن خزيمة ١: ٥٥، وصحيح ابن حبان ٤: ١١٥، وسنن الترمذي ١: ١٥١، وصححه.

(٢) ينظر: ترويح الجنان ص٣١.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع١: ٨١.

الفاحش لا يمنع أيضاً، وقاسوا عليه طين بخارى، وعند ذلك رجوعه في الخف يروى[1].

ـ **مسألة:** طهارة الماء رغم مروره على نجاسة، كماء الثلج إذا جرى على طريق فيه سرقين ونجاسة إن تغيبت النجاسة واختلطت حتى لا يرى أثرها يتوضأ منه ولو كان جميع بطن النهر نجساً، فإن كان الماء كثيراً لا يرى ما تحته فهو طاهر، وإن كان يرى فهو نجس، وفي «الملتقط» قال بعض المشايخ: الماء طاهر، وإن قلّ إذا كان جارياً، قال العمادي: وهذه المسائل يستأنس بها لما عمت به البلوى في بلادنا من اعتيادهم إجراء الماء بسرقين الدواب[2].

واتفاق الأئمة الثلاثة أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمّد على أنَّ عموم البلوى سبب للتخفيف في الأحكام الشرعية، فيقع الاتفاق على صدق القضية المشهورة، وهي أنَّ ما عمت بليته خفت قضيته[3].

ـ **مسألة:** لبس الحرير فالمعتمد حرمة لبسها للرَّجل سواء كانت ملتصقةً على الجسم أو يوجد حائل بينها وبين الجسم، وعن أبي حنيفة: إنَّما يحرم إذا مست الجلد. قال في «القنية»: وهي رخصةٌ عظيمةٌ في موضع عَمَّت به البلوى[4]، فلا

---

(١) ينظر: الهداية١: ٢٠٦.

(٢) منحة الخالق١: ٨٩.

(٣) ينظر: البحر١: ٢٤١، والدر المختار ١: ٣١٦.

(٤) ينظر: رد المحتار١: ٣٥١.

يكره لبس الحرير إذا لم يتصل بجلده حتى لو لبسه فوق قميص من غزل أو نحوه لا يكره[١].

ـ **مسألة**: النجاسة الرطبة التي تصيب الخفّ فلا تطهر إلا بالغسل، وعند أبي يوسف إذا مسحه بالأرض حتى لم يبق أثر النجاسة يطهر؛ لعموم البلوى[٢].

ـ **مسألة**: بيع الثمر على الشجر بشرط الترك فإن لم يكن تناهى عظمه فالبيع فاسد عند الكلّ، وإن كان قد تناهى عظمه فهو فاسد عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وهو القياس، ويجوز عند محمد استحساناً، واختاره الطحاوي؛ لعموم البلوى[٣].

ـ **مسألة**: النذر بشرط ووجد الشرط وفّى بالمنذور وإن علَّقه بشرط لا يريد كونه: كإن شربت الخمر فعليّ ألف دينار، وعن أبي حنيفة: أنّه مخيّر بين الوفاء أو الكفّارة؛ لأنَّ فيه معنى اليمين، وهو المنع، وهو بظاهره نذرٌ، فيتخيّر ويميل إلى أي الجهتين شاء بخلاف ما إذا كان شرطاً يريد كونه كقوله إن شفى الله مريضي لانعدام معنى اليمين فيه، قال في «الهداية» وهذا التفصيل هو الصحيح وبه كان يفتي إسماعيل الزاهد كما في «الظهيرية»، وقال الولوالجي: مشايخ بلخ وبخارى يفتون بهذا، وهو اختيار شمس الأئمة؛ لكثرة البلوى في هذا الزمان[٤].

---

(١) ينظر: لسان الحكام١: ٣٧٨.

(٢) ينظر: الهداية١: ٣٦.

(٣) ينظر: فتح القدير٦: ٢٨٧.

(٤) ينظر: البحر الرائق٤: ٣٢٠، ومن قواعد المتقدمين: أنَّ المعتبر عدم الفساد عند عدم تغيّر المعنى كثيراً وجود المثل في القرآن عند أبي يوسف، والموافقة في المعنى عندهما.

ـ **مسألة**: زلة القارئ: توسع المتأخرون: كابن مقاتل وابن سلام وإسماعيل الزاهد وأبي بكر البلخي والهندواني وابن الفضل والحلواني، بخلاف المتقدمين: كأبي حنيفة وأبو يوسف ومحمد، فقالوا: إنَّ الخطأ في الإعراب لا يفسد مطلقاً ولو كان اعتقاده كفراً؛ لأنَّ أكثر النَّاس لا يميزون بين وجوه الإعراب. قال قاضي خان: وما قال المتأخرون أوسع، وما قاله المتقدمون أحوط؛ وإن كان الخطأ بإبدال حرف بحرف، فإن أمكن الفصل بينهما بلا كلفة كالصاد مع الطاء بأن قرأ الطالحات مكان الصالحات فاتفقوا على أنَّه مفسد، وإن لم يمكن إلا بمشقة كالظاء مع الضاد والصاد مع السِّين فأكثرهم على عدم الفساد؛ لعموم البلوى[1].

ـ **مسألة**: إجارة القناة مع الماء يفتى بالجواز؛ لعموم البلوى، والأصلُ عدم الجواز؛ لوقوع الإجارة على استهلاك العين مقصوداً إلا إذا آجر الأرض، فحينئذٍ يدخل الماء تبعاً فيجوز[2].

ـ **مسألة**: المزارعة والمساقاة يفتى بقول أبي يوسف ومحمد؛ لمكان الضرورة والبلوى[3].

ففي هذه المسائل على اختلافها كانت المسألة من وجه أو قول لا تجوز، ومن وجه آخر أو قول آخر تجوز، فأثر عموم البلوى في اختيار الجواز وتقديمه على غيره، سواء كانت إحداهما قياس والأخرى استحسان، أو إحداهما قول لمجتهدٍ والأخرى قول لمجتهد آخر.

---

(١) ينظر: رد المحتار ١: ٦٣١.

(٢) ينظر: الدر المختار ٦: ٣٦.

(٣) ينظر: التبيين ٥: ١٢٥.

وأما قصر تأثير البلوى على أبواب الطهارة والنجاسة؛ لأنَّها من الأعمال المتكررة في حياة المسلم ويحتاج إليها يومياً مع تكرارها في اليوم الواحد، كما قال اللكنوي[1]: «إنَّ عموم البلوى، إنَّما يؤثر في باب الطهارة والنجاسة، لا في باب الحرمة والإباحة، صرَّح به الجماعة ......، ولو فرض صحة ذلك للزم إباحة المنكرات التي عمّت به البلوى: كالغيبة، وأكل الربا، واستماع الملاهي، وغير ذلك من الأمور المنهية».

وهذا محلُّ نظر؛ لأنَّ ما سبق ذكره لشمول عموم البلوى لعامة أبواب الفقه من اليمين والبيوع والإجارة والمزارعة والمساقاة والصَّلاة واللباس ينفي هذا التخصيص بأبواب الطَّهارة والنَّجاسة، ولا تحصل بذلك إباحة جميع المنكرات؛ لأنَّ شرط الجواز بعموم البلوى وجود قول مجتهد فيها أو أصل فقهيّ معتبر يبنى عليه الحكم بالجواز لعموم البلوى، والغيبة والربا والملاهي لا وجه لاعتبارها؛ لكثرة فسادها وضررها، وقوة أدلة حرمتها.

* * *

(١) في ترويح الجنان ص٣١.

*** الأصل الثّاني: تأثير المشقّة في الطَّهارة[1]:**

ونعرض ما يتعلق بالمشقّة في النقاط الآتية:

أولاً: معنى المشقّة لغة واصطلاحاً:

لغة: الجهد والعناء، والتعب، والشدة، والأمر الصعب، والشدة، والجهد، والعناء[2]، وهي تدل على معاني متقاربة.

واصطلاحاً: الصعوبة والعَنَاء الخارجان عن الحدّ المحتمل في العادة، وأيضاً يعرفونها: بالصعوبة التي تصادف الشيء[3]، فالمشقة المعتبرة في التعريف ما كانت خارجة عن العمل، فلا تدخل المشقة الملازمة للعبادة والتي لا تنفك عنها.

ثانياً: أدلة اعتبار المشقة المغيرة للأحكام:

لا يخفى على النَّاظر في نصوص الكتاب والسُّنة كثرة مراعاة النُّصوص لجانب التَّيسير والتَّخفيف في الأحكام، وأنّ الأصلَ في التَّشريع هو التَّيسير والتَّسهيل، وأن المشقة غير مرادة في التشريعات؛ فإن وجدت في بعضها كان تبعاً لا قصداً.

أمّا النَّصوص الواردة في التَّيسير وترك المشقة والتعسير فكثيرة جداً،

---

(١) كل بحث المشقة في الطهارة مستخلص من بحث الدكتور محمد النجار: ضابط المشقة المغير للأحكام عند الحنفية، وتطبيقاتها في باب الطهارة.

(٢) ينظر: القاموس المحيط ٧: ٥٣٤.

(٣) ينظر: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام ١: ٣٥.

ويُمكن ذكر بعضها كقوله تعالىٰ: {يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة:١٨٥]، وقوله تعالىٰ: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج:٧٨]، وقوله ﷻ: {يُرِيدُ اللهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ} [النساء:٢٨]، وقوله سبحانه: {مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ} [المائدة:٦].

أما ما جاء في السُّنة من أحاديث التَّيسير ورفع الحرج فكثيرة، منها قوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة»[١]، وقوله ﷺ: «أحب الدين إلىٰ الله تعالىٰ الحنيفية السمحة»[٢]، وقد خرّج الفقهاء علىٰ هذه القاعدة جميع الرخص الشرعية وتخفيفاتها[٣].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «ما خُير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا»[٤].

ثالثاً: ضابط المشقة المغيرة المعتبرة:

حتىٰ تعتبر المشقة مغيرة ومؤثرة علىٰ الحكم بالتخفيف أو الإلغاء لا بد من توفر عدة شروط فيها، ويتناول هذا المطلب أهم هذه الشروط وهي:

١. أن لا تصادم نصاً شرعياً، وأن لا يعود اعتبارها لإلغاء النص الشرعي:

لا تخلو تكاليف الشارع الحكيم من مشقةٍ لا تنفك عنها العبادة، فإذا جاء

---

(١) في مسند أحمد٣٥: ٦٢٣.

(٢) في المعجم الأوسط٧: ٢٢٩.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر ص ٦٤.

(٤) في صحيح البخاري٤: ١٨٩.

النص الشرعي بتكليف عبادةٍ، وهذه العبادة يترتب على أدائها الوقوع في المشقة، وهذه المشقة مما لا تنفك عنه العبادة، ولا يمكن أداء العبادة إلا بوجودها، فلا يمكن أن نقول بإلغاء هذه المشقة وسقوطها لأنّ تركها هو تركٌ للنص الشرعي، فإذا تُركت المشقة تُركت العبادة فأدىٰ إلىٰ ترك النص لا محالة.

قال ابنُ نُجيم(١): «المشقّة والحرج، إنما يُعتبران في موضع لا نصّ فيه».

وقال علي حيدر(٢):« يجب أن يُعلم أنّ المشقة تجلب التيسير إذا لم يوجد نص، وأما إذا وجد النص، فلا يجوز العمل خلاف ذلك النص بداعي جلب التيسير وإزالة المشقة».

بناءً علىٰ هذا إذا كانت المشقة غير منصوص عليها، بأن لم يرد في الشرع الأمر بها، وكانت خارجة عن العبادة، بأن أمكن تأدية العبادة بدون هذه المشقة وكانت منفكة عن العبادة، كالصلاة في الحرِّ والبرد، والمشقة الواقعة في السفر لأداء مناسك الحج، والوضوء والغسل بالماء البارد، حينئذٍ جاز لنا أن نعتبر هذه المشقة سبباً في تخفيف الحكم؛ لأن هذه المشقة غير مقصودة ولا منصوص عليها.

٢. أن تكون المشقّة خارجة عن العبادة، بحيث يمكن أن تنفك عنها العبادة:

حتىٰ تعتبر المشقة مؤثرة علىٰ الحكم لا بد أن تكون خارجة عن العبادة، ويمكن أداء العبادة بدونها، أما المشاق الداخلة في حقيقة العبادة بحيث لا يمكن

---

(١) في الأشباه والنظائر ص٧٢.

(٢) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام ١: ٣٦.

أداء العبادة إلا بها فهذه المشقة لا تعتبر أبداً في تغيير الحكم أو إسقاطه، لأن سقوط المشقة يعني سقوط العبادة.

فالمشاق بحسب انفكاكها عن العبادة على نوعين:

النّوع الأوّل: إما أن لا تنفك عنها العبادة أبداً، بحيث لا يمكن تأدية العبادة إلا مع وجود المشقة، فهذه المشقة لا أثر لها ولا تأثير في إسقاط العبادة أبداً، قال ابن نجيم: «المشاق على قسمين: **مشقة لا تنفك عنها العبادة غالباً**، كمشقة البرد في الوضوء والغُسل ومشقة الصوم في شدة الحر وطول النهار، ومشقة السفر التي لا انفكاك للحج والجهاد عنها، ومشقة ألم الحد ورجم الزناة، وقتل الجناة وقتال البغاة، **فلا أثر لها في إسقاط العبادات في كل الأوقات**»[1].

والنوع الثاني: أن تكون المشقّة خارجة عن العبادة، بحيث يمكن انفكاكها عن العبادة غالباً، هذا النوع يمكن للمشقة أن تؤثر فيه على الحكم وتغيره؛ لأن المشقة جاءت بسبب خارج عن العبادة.

٣.أن تكون المشقة كبيرة غير محتملة أو يمكن احتمالها ولكن مع لحوق ضرر:

وهذه المشقة الخارجة عن العبادة والطارئة عليها تنقسم بحسب قوتها وضعفها على ثلاث مراتب وهي:

أ.مشقة عظيمة فادحة، يظهر أثرها في هلاك النفس أو فوات الأطراف ومنافع الأعضاء، فهذه المشقة معتبرة وموجبة للتخفيف، ويسقط بسببها وجوب

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر ص٧٠- ٧١.

العبادة، مثاله: إذا لم يتسير الحج إلا من طريق البحر، وغلب على الطريق عدم السلامة، فعندها لا يجب الحج لعدم أمن الطريق.

ب.**مشقة خفيفة،** كالوجع البسيط الحاصل بتأدية العبادة أو تعكر المزاج، فهذه المشقة لا التفات لها ولا اعتبار بها في اسقاط شيء من العبادات، كالوجع البسيط في الأصبع أو الصداع في الرأس أو تعكير مزاج خفيف، فلا تؤثر هذه في الحكم ولا يلتفت إليها؛ لأن تحصيل مصالح العبادات أولى من دفع مثل هذه المفاسد التي لا أثر لها.

ج.**مشقة متوسطة،** وتكون بين هاتين المشقتين، وضابطها يظهر في حصول مرضٍ أو زيادة مرض أو خشية وقوع مرض، فهذه المشقة معتبرة ومؤثرة في الحكم ومبيحة لترك العبادة، كالمريض في رمضان يخاف إن صام زيادة في مرضه أو تأخر في الشفاء فجاز الفطر له، ومثله في المرض الذي يبيح التيمم(١).

ومن تطبيقات المشقة في الطَّهارة:

ـ مسألة: طهارة مياه الآبار إذا وقع فيها روث الحيوان:

الأصل في المذهب أنّه إذا وقع بعرُ مأكول اللحم في ماء قليل فإنه يُنجّسه بمجرّد الوقوع، ولكنهم استثنوا مياه الآبار استحساناً للضرورة ورفعاً للحرج فحكموا بطهارة مائها(٢).

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر ص٧٠- ٧١.

(٢) ينظر: الاختيار في تعليل المختار ١: ٢٤.

وجه الاستثناء أنّ ماء البئر يُعتبر قليلاً، فإذا وقع فيه بعرٌ ولو قلّ فالأصل هو الحكم بنجاسة ماء البئر وهو القياس في المذهب، إلا أنهم تركوا العمل بالقياس للمشقة، وحكموا بطهارة ماء البئر إذا كان البعر الواقع قليلاً.

قال الزّيلعي[١]: «لا يُنزح ماء البئر بوقوع بعرتي إبل وغنم فيها، وهذا استحسان والقياس أن يتنجس الماء مطلقاً لوقوع النجاسة في الماء القليل كالإناء».

وتعليلهم جاء للضرورة، لذلك لم يُفرّقوا في معتمد المذهب بين البعر المتكسّر والصحيح، والرطب واليابس، والروث والبعر والخثي[٢].

حتى أنّهم أطلقوا الحكم في جميع الآبار، فلم يُفرّقوا في الصحيح من المذهب بين آبار الفلوات والآبار التي في المصر لاشتراكهما بعلة الضرورة[٣].

ـ **مسألة:** طهارة الخفّ المتنجّس بالدلك سواء كانت النجاسة يابسة أو رطبة:

إذا أصاب الخفَّ نجاسةٌ جافة أو رطبةٌ ثم جفت، فدلكه بالتراب طهر، وهذا هو القياس وما عليه أصل المذهب[٤].

أما إذا كانت النجاسة على الخف رطبة لها جِرمٌ ففركها بالتراب، فإنه لا يطهر بناءً على أصل المذهب؛ إذ لابد من غسلها لتطهر، وهذه رواية «الأصل»[٥]،

---

(١) ينظر: تبيين الحقائق ١: ١١٨.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ١: ٧٦.

(٣) ينظر: تبيين الحقائق١: ١١٨.

(٤) ينظر: الاختيار ١: ٤٥.

(٥) ينظر: المحيط البرهاني ١: ٢٠٣.

وهو ما جرت عليه عامة المتون والشروح في المذهب[١]، وهذا هو القياس في المذهب، إذ لا يطهر الخف من النجاسة الرطبة إلا بالغسل بالماء فقط.

إلا أنه للمشقة الحاصلة وكثرة الابتلاء بما يصيب خِفاف الناس من النجاسات الجامدة والرطبة، وقع التيسر في تطهير النعل الذي أصابته النجاسة الرطبة التي لها جِرمٌ، فلو مسحه بالأرض بحيث لا يبقى للنجاسة أثرُ حينئذٍ يحكم بطهارته لعموم البلوى، وهذه رواية عن أبي يوسف رحمه الله، إذ لم يشترط جفاف النجاسة لتطهيرها[٢].

قال الموصلي[٣]: «من غير فصلٍ بين اليابس والرطب والمستجد وغيره للضرورة العامة، وعليه أكثر المشايخ»، وتابعه الشُّرُنبلالي[٤] وذكر أنّ أكثر مشايخ المذهب عليها وهي المختارة للفتوى.

ـ **مسألة**: اعتبار بول الهرة والفأرة عفوٌ في الثياب:

بول الهرة والفأرة نجسان لحرمة أكل لحمها، والأصل في حكم نجاسة بولهما أن يعم جميع ما يقع عليه فيُحكم بتنجسه، إلا أنّ بعض فقهاء المذهب استثنوا ما إذا وقع بول الهرة والفأرة على الثياب وما شابهها فحكموا بأنه عفوٌ، وذلك للمشقة في التحرز عن إصابته الثياب ولعموم البلوى كونهما من الطوافين في البيوت.

---

(١) ينظر: العناية ١: ١٩٦.

(٢) ينظر: العناية ١: ١٩٦.

(٣) في الاختيار ١: ٤٥.

(٤) في مراقي الفلاح ص ٦٨.

أما حكم بول الهرة والفأرة في أواني الماء فهو نجس على أصل الحكم؛ لأن عادة الناس أنهم يحتاطون في أواني الماء بتغطيتها فبقي الحكم على أصله وهو نجاسة بول الهرة والفأرة لانتفاء المشقة وعدم عموم البلوى في أواني الماء.

والحكم بعدم نجاسة الثياب ببول الهرة والفأرة، وأن بولهما عفوٌ في غير أواني الماء هو قول الفقيه أبي جعفر الطحاوي، وأقره عليه ابن الهمام في الفتح، قال ابنُ نُجيم[1]: «وفي الخلاصة: إذا بالت الهرة في الإناء أو على الثوب تنجس وكذا بول الفأرة، وقال الفقيه أبو جعفر: ينجس الإناء دون الثوب اهـ».

وصحَّح ابنُ الهُمام هذه الرِّواية، وعللها بقوله: «وهو حسن لعادة تخمير الأواني»، وبعد أن ذكر اختلاف المذهب في حكم بول الهرة على الثياب، جزم بصحة هذه الرواية فقال: «والحق صحتها»[2].

بل جعل الحصكفي الفتوى على هذه الرواية وأيده ابن عابدين[3].

واستثناء بول الفأرة في الثياب رواية عن الإمام محمّد، قال البُرهاني[4]: «وعن محمد أنه قال :ولا أرى ببول الفأرة بأساً، وذهب في ذلك إلى أن البلوى في بولها ظاهر، وإن وجد رائحته في الثوب، ولا يستيقن فالتنزه أولى، وإن صلى فيه لم أقل بأنّه لا يجزئه».

---

(١) في البحر الرائق ١: ٢٤١، وينظر: رد المحتار ١: ٣١٩.

(٢) ينظر: فتح القدير ١: ٢٠٨.

(٣) في رد المحتار ١: ٣١٩.

(٤) في المحيط البرهاني ١: ١٨٨.

وأما وجه التّفريق بين نجاسة بول الفأرة في الأواني دون الثياب هو الضّرورة والمشقة في صعوبة التّحرز عن بولها في الثوب؛ لأن صيانة الثوب وحفظه يكون بثوب آخر يُلف حوله، فإذا حفظ بهذه الطريقة وأصابه البول، فإنه يصل إلى الثوب الأسفل ويتنجس، فصار حفظ الثياب عن بول الفأرة غير ممكن، فحكم بالعفو في بول الفأرة على الثياب للضرورة(١).

ـ **مسألة:** سقوط وجوب إيصال الماء إلى ضفيرة المرأة عند الغسل:

يجوز أن تقتصر المرأةُ في الغُسل الواجب على إيصال الماء إلى أصل شعرها فقط، من غير أن توصله لجميع الشعر إذا كان ضفائر.

ومع أنّ الأصل والقياس وجوب وصول الماء لجميع الشعر، إلّا أنّ هذا الاستثناء جاء من باب التخفيف رفعاً للحرج والمشقة المترتب على نقض ضفيرتها عند كلّ غسل.

قال الزيلعي(٢): «ولا تنقض ضفيرة إنْ بُلَّ أصلها؛ لأنّ ضفيرتها إذا كانت مشدودة فتكليفُها نقضها يؤدي إلى الحرج؛ لأنّه مضفّر فيلحقه الحرج».

وهذا فيما إذا كانت الضفيرة مضمومة إلى بعضها، أما إذا كانت منقوضة فعندها يجب أن يصل البلل إلى جميع الشعر، كما في اللّحية الخفيفة لزوال المشقة والحرج(٣).

---

(١) في المحيط البرهاني ١: ١٨٨.

(٢) في تبيين الحقائق ١: ١٤-١٥.

(٣) ينظر: شرح الوقاية٢: ٤٠.

وهذا هو المصحّح في المذهب[١]، وينصون عليه احترزاً به عن رواية وجوب بلِّ الشعر والعصر ثلاثاً، وهي رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة[٢]، قال صدر الشريعة: «وقوله: ولا بلها، قال بعض مشايخنا: تبل ذوائبها وتعصرها، لكنّ الأصح عدم وجوبه»[٣].

ـ مسألة: جواز التيمم للصحيح إذا خاف من استعمال الماء البارد داخل المصر:

من الأسباب المبيحة للتيمم الخوف من الأذىٰ بسبب استعمال الماء البارد[٤]، ولكن هل هناك فرقٌ في الحكم بين خارج المصر فيرخص له التيمم لانعدام آلة التسخين عادةً، أم أنّ الحكم يدخل فيه من هو داخل المصر إذا انعدمت آلة التسخين عنده؟

اتفق أصحابنا علىٰ جواز التيمم خارج المصر بسبب برد الماء، وأما في داخل المصر فذهب الإمام أبو حنيفة لجوازه لأن عجزه عن استعمال الماء البارد ثابتٌ داخل المصر كما هو خارج المصر، إذ العبرة بوجود العجز والمشقة[٥]، وبهذا علّل صاحب «البناية» قول أبي حنيفة: «إذ الغرض خوف الهلاك مع وجود الماء

---

(١) ينظر: البناية شرح الهداية ١: ٣٢٣.

(٢) ينظر: تبيين الحقائق ١: ١٥.

(٣) ينظر: شرح الوقاية ١: ٣٩-٤٠.

(٤) ينظر: الجوهرة النيرة ١: ٢٢.

(٥) ينظر: الاختيار ١: ٢٨.

ومشروعية التيمم لدفع الحرج وهو شامل لهما»[1].

أما الصاحبان فذهبا إلى أنّ العجز والمشقة داخل المصر نادرٌ ولا عبرة بالقليل النادر.

قال المرغيناني: «ولو كان في المصر فكذلك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى خلافاً لهما، هما يقولان إن تحقق هذه الحالة نادر في المصر فلا يعتبر، وله أنّ العجز ثابت حقيقة فلا بد من اعتباره»[2].

وليس الهلاك فقط هو العذر المبيح للتيمم في المذهب، بل جاز له التيمم إن خاف على نفسه المرض أو زيادة المرض أو تأخر الشفاء[3].

واستدل الجصاص؛ لقول أبي حنيفة بالتيمم في المصر للبرد بحديث المشجوج الذي أجنب فأفتاه أصحابه بالاغتسال، فعن جابر ﵁ قال: خرجنا في سفر فأصاب رجلاً منا حجر فشجه في رأسه، ثم احتلم فسأل أصحابه فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ فقالوا :ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النّبيّ ﷺ أُخبر بذلك فقال: «قتلوه قتلهم الله ألا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العِيِّ السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر أو» يعصب، ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده»[4]، فقال: «وهذا الحديث يدل

---

(١) ينظر: البناية ١: ٥١٩.

(٢) في الهداية ١: ٢٧.

(٣) ينظر: المحيط البرهاني ١: ١٤٦، والمبسوط ١: ١١٢.

(٤) في سنن أبي داود١: ٩٣، وقال في الخلاصة: رواه أبو داود والدارقطني بإسناد كل رجاله

أيضاً على صحة قول أبي حنيفة في جواز التيمم للصحيح في المصر إذا خشي ضرر الماء لأجل البرد؛ لأن المعنى الذي من أجله أجاز النبي ﷺ التيمم للمشجوج في السفر مع وجود الماء، كان خوف الضّرر»[1].

ـ **مسألة:** التيمم بسبب البرد هل هو مقيّدٌ في حالة الغُسل فقط دون الوضوء، أم أنه مطلق وجائزٌ حتى في الوضوء؟

لا خلاف في المذهب على جواز التيمم لمن وجب عليه الغُسل، ولكن إذا خاف المُحدث ولو كان داخل المصر على نفسه الهلاك إذا استعمل الماء البارد، هل يجوز له التيمم؟

اختلفت عبارات فقهاء المذهب في التخريج على قول الإمام في هذه المسألة، بسبب عدم وجود النقل عن الإمام بخصوص هذه الحالة، وعبارات المتون تُصرِّح بحالة الغُسل ولا تذكر ما لو كان محدثاً، فقد اتفقت عبارات أكثر المتون ـ كـ«الهداية» و«القدوري» ـ على ذكر حال إذا خاف الجنب من البرد أن يقتله جاز التيمم له[2]، فأطلقت المتون حال الغسل ولم تذكر حالة المحدث، فكان هذا الإطلاق في العبارة سبباً في اختلاف التَّخريج على حالة المحدث.

ثقات، وقال في المقاصد: وأخرجه ابن حبان وابن خزيمة في صحيحهما. ينظر: الحسن الصنعاني، فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار١: ١٦٣.

(١) في شرح مختصر الطحاوي١: ٤٤٥.

(٢) ينظر: اللباب ١: ٣١، والبناية ١: ٥١٨.

وقد ذكر قاضي خان الخلاف فقال: «وأما المُحدث في المصر فاختلفوا فيه على قول أبي حنيفة في المحدث، اختلاف الرواية، يُجوّزه شيخ الإسلام ـ أي خُواهَر زاده ـ، ولم يجوزه الحَلْوانيّ»[1].

وأكثر المخرِّجين جزم بعدم جواز التيمم للمحدث في المصر، بل نقل الإجماع في المذهب عليها؛ إذ لا حرج معتبر في التوضؤ بالماء البارد، ولكن الحرج في الغسل بالماء البارد[2]، ونقل صاحب «الجوهرة النيرة» الإجماع على ذلك[3].

إلاّ أنّ بعض شرّاح «الهداية» نظر إلى اعتبار تحقق المشقة، فلو وقعت المشقة فلا فرق في جواز التيمم بين الغسل والحدث لاستوائهما في حالة المشقة، وذهب إلى هذا التعميم صاحب «البناية» فقال عند شرحه لعبارة «الهداية» الآنفة الذكر: «ذَكَر الجنب ولم يذكر المحدث، قال في «الأسرار»: إنهما سواء على قول أبي حنيفة»[4].

والتحقيق أنّ المعتمد في المذهب والمفتى به هو رأي الأكثر من المحققين، وهو عدم جواز التيمم للمحدث داخل المصر في حالة البرد، كما حقَّقها ابن نجيم[5].

---

(١) ينظر: البناية ١: ٥١٨.

(٢) وممن جزم بعدم الجواز ابن نجيم في البحر الرائق ١: ١٤٨.

(٣) ينظر: الجوهرة ١: ٢٢، وتابعه الميداني في اللباب ١: ٣١.

(٤) ينظر: البناية شرح الهداية ١: ٥١٨.

(٥) ينظر: الأشباه والنظائر ص ٧٠- ٧١.

إلا أنّ هذا الاختلاف على التخريج على قول الإمام بين مَن يجوّز التيمم ولا يجوّزه داخل المصر للمحدث كانت علّته اعتبار المشقّة، فمَن اعتبر الغالب العام حَكَم بعدم الجواز، وذلك لندرة تحقّق المشقّة داخل المصر باستعمال الماء البارد وعدم القدرة على التَّسخين، ولا حكم للنادر.

ومَن التفت إلى وقوع المشقّة ولو مع ندرتها حكم بجواز التيمم؛ لأن المشقّة واقعة، فالحكم واحد داخل المصر كما هو خارجه لاشتراكهما في وجود المشقّة.

ومما سبق تبين يُسر المذهب؛ لمراعاتهم جانب التَّيسير ورفع المشقّة، ولا بُدّ أن تتوافر ضوابط للمشقّة حتى تؤثر في الحكم الشَّرعي، وهي أن لا تصادم نصّاً شرعيّاً، وأن لا يعود اعتبارها لإلغاء النَّصّ الشَّرعي، وأن تكون المشقّة خارجةً عن العبادة، بحيث يُمكن أن تنفك عنها العبادة، وأن تكون المشقّة كبيرة غير محتملة أو يُمكن احتمالها ولكن مع لحوق ضرر، وهذا يجعل المشقّة مغيّرة للحكم الشرعيّ.

* * *

الفصل الثّالث
التَّرجيح بالطّبقات والوظائف

إنّ طبقات المسائل وطبقات الكتب وطبقات الفقهاء ووظائف المجتهدين مباحث متعلقة بأصول التطبيق «رسم المفتي»؛ لأنّها تمثّل الجانب العمليّ التّطبيقيّ للفقه، فلا سبيل لنا للترجيح بين الأقوال الفقهية إلا به، ولا فهم الخلاف الحاصل بين علماء المذهب إلا من خلاله، ولا إعمال للفقه في الواقع بدونه، فهو أقربُ ما يكون بالروح للفقه؛ إذ بدونه لا حياة له.

ونعرض في هذا الفصل هذه الطَّبقات في المباحث الآتية:

المبحث الأَوَّل
طبقات المسائل

شاع التّمييز بين مسائل المذهب، فمنها مسائل ظاهر الرِّواية، ومنها مسائل غير ظاهر الرِّواية، ومنها مسائل النَّوادر، ومنها مسائل النَّوازل، وهي متفاوتةٌ في درجتها واعتبارِها، فما كان من مسائل ظاهر الرِّواية، فهي راجحةٌ بترجيح محمّدِ بن الحسن لها؛ لأنّ ما ذكره من المسائل في كتب ظاهر الرِّواية كان ترجيحاً له، وما كان في غير ظاهر الرِّواية كان مرجوحاً يُعمل فيه لضرورةٍ أو عرف.

وأمّا مسائلُ الواقعات والنَّوازل، فهي تخريجاتٌ وفتاوىٰ المشايخ بعد أصحاب أبي حنيفة إلىٰ يومنا، ودرجتُها أقلّ مما نُقِل عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه سواء في ظاهر الرِّواية أو في غير ظاهر الرِّواية؛ لأن المشايخ أقل درجة في الاجتهاد من أبي حنيفة وأصحابه، فكان مسائلهم أقلّ رتبةً منه، ويُستفاد منها فيما لم يُنصّ عليه من أئمة المذهب، وفيما كان فيه ضرورة وعرف.

ونعرض ما يتعلَّق بطبقات المسائل في المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: طبقةُ مسائل ظاهر الرِّواية:

ويُطلق عليها أيضاً: رواية الأصول، وظاهر المذهب: وهي مسائل رُويت عن أصحاب المذهب، وهم: أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمّد، وقد يُلحق بهم زُفرُ والحسنُ وغيرُهما ممَّن أخذ الفقه عن أبي حنيفة، لكنَّ الغالب الشَّائع في ظاهر الرِّواية أن يكون قول الثَّلاثة أو قول بعضهم، وسُمّيت بظاهر الرَّواية؛ لأنَّها رُويت عن محمّد برواية الثِّقات، فهي ثابتةٌ عنه إمّا متواترةٌ أو مشهورةٌ[1].

وكلام محقِّق «الأصل» يشير إلىٰ عدم ذكر الحسن في ظاهر الرواية، حيث قال[2]: «يذكر الإمام محمّد في الكتاب آراء أستاذيه أبي حنيفة وأبي يوسف ورأيه في مواضع كثيرة جداً مِنَ الكتاب، ويذكر نادراً آراء غيرهم مثل: زفر وابن أبي ليلىٰ وسفيان، ويذكر نادراً قول أهل المدينة».

والرّاجح أن كتب ظاهر خمسة كتب، فلم يعدّ «السير الصغير» منها، واختار ابن مازه[3]، وطاشكبرىٰ زاده[4]، وحاجي خليفة[5]، والحموي[6]، ولأننا عند مقابلة كتاب «السِّير الصّغير» المطبوع[7] مع «كتاب السير» من كتاب

---

(١) في شرح رسم المفتي ص١٦.

(٢) محمد بوينوكالن، مقدمة الأصل ١: ١١٣.

(٣) في المحيط البرهاني١: ٢٩.

(٤) في مفتاح السعادة ٢: ٢٣٧.

(٥) في كشف الظنون ٢: ١٢٨٣.

(٦) في غمز عيون البصائر٤: ٣٢٢.

(٧) ينظر: طبعة السير الصغير، ت: مجيد خدوري، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٥م، ط١.

«الأصل»[١] لمحمد بن الحسن الشَّيبانيّ، نجد أنَّهما لا يختلفان عن بعضهما أبداً، فلعلَّه سمي بالصَّغير؛ تمييزاً له عن «السِّير الكبير» الذي ألفه محمّد بن الحَسَن مستقلاً، وشرحه السَّرَخْسيّ وغيره.

وجمع الحاكمُ الشَّهيد (ت٣٤٤هـ) كتب ظاهر الرِّواية مع إسقاط المتكرِّر منها في كتابه «الكافي»، فكان التعويل عليه في المذهب وشرحه جمع من العلماء: كالإسبيجابي (ت٤٨٠هـ) وإسماعيل بن يعقوب الأنباريّ (ت٣٣١هـ)[٢]، وأبرز شراحه وأشهرهم شمس الأئمة السَّرَخْسيّ (ت نحو٥٠٠هـ).

قال محقّق «الأصل»[٣]: «والذي لاحظنا مِنَ الإطلاع على كتاب «الكافي» للحاكم أنَّه يختصر لفظ كتاب الأصل، ويتخذه أساساً ثم يضيف إليه ما يراه مناسباً من كتب الإمام محمد الأخرى وأحياناً من كتب أبي يوسف، لكن الأساس هو كتاب «الأصل»، والعبارة هي كتاب «الأصل» في معظمها... والحاكم قد قام بعمل مهم جداً في هذا الكتاب، وهو أنَّه قد قارن بين نسخ كتاب الأصل، وأثبت الفروق بينها في مواضع كثيرة من «الكافي»، وأكثر ما اعتمد عليه نسخة أبي سليمان وأبي حفص، ولكن توجد فيه إشارات إلى بعض النسخ الأخرى في مواضع قليلة...».

* * *

---

(١) في الأصل ١: ٤٢١ ـ٥٣٨، طبعة قطر.

(٢) ينظر: كشف الظنون ٢: ١٣٧٨.

(٣) أي الدكتور محمد بوينوكالن في مقدمة الأصل ص١١٩-١٢٠.

المطلب الثّاني: طبقة مسائل غير ظاهر الرِّواية:

وهي المسائل التي رُويت عن الأئمّة، لكن في غير الكتب المذكورة، وهي على أقسام:

١. كتب لم تشتهر عن مُحمّد ﷺ، ولم تروَ عنه بطرق كطرق الكتب الأُول، وهي:

أ.«الكيانيات»: وهي مسائل جمعها محمّد لرجل يُسمىٰ كيان، وقد يوجد في بعض الكتب «الكيسانيات»، وقالوا: جمعها كيسان، وهي بلدة، قال طاشكبرىٰ[1]: «لكن هذا غير صحيح، والصحيح الأول»، وقال الكوثريّ[2]: «هي مسائل رواها سليمانُ بن شعيب عن أبيه عن محمد، ويقال لها الأمالي».

ب.«الرقيَّات»: وهي مسائل جمعها محمّد حين كان قاضياً بالرقّة، قال الكوثريّ[3]: «رواها عنه محمد سماعة وكان معه طول بقاء محمد بن الحسن بها».

ج.«الجُرجانيّات»: وهي مسائل جمعها محمد بجرجان، قال الكوثري[4]: «ويرويها علي بن صالح الجرجاني».

د.«الهارونيّات»: وهي مسائل جمعها محمد لرجل مسمَّىٰ بهارون.

---

(١) في مفتاح السعادة ٢: ٢٣٧.

(٢) في بلوغ الأماني ص٦٦.

(٣) في بلوغ الأماني ص٦٦

(٤) في بلوغ الأماني ص٦٦.

هـ.«الكسب» يقال: إنَّه مات قبل أن يتمه، وكان سألوه أن يؤلف كتاباً في الورع، فجاوبهم بأني ألفت كتاباً في البيوع، يريد أنَّ المرء إذا طاب مكسبه حسن عمله، فلما أصروا على الطلب بدأ في تأليف هذا الكتاب...

٢. كتب محمد التي يغلب فيها الحديث، فبين أيدينا:

أ. «موطأ محمد» بروايته عن مالك، وفيه ما يزيد ألف حديث وأثر من مرفوع وموقوف مما رواه عن مالك، وفيه نحو مئة وخمسة وسبعون حديثاً عن نحو أربعين شيخاً سوى مالك...، وعليه شروح عديدة، منها: «شرح القاري»، و«شرح البيري»، و«شرح عثمان الكماخي»، وشرح اللكنوي المسمى «التعليق الممجد»...

ب.«الحجة»، المعروفة بالحجج في الاحتجاج على أهل المدينة.

ج.«الآثار»، يروي فيه عن أبي حنيفة أحاديث مرفوعة وموقوفة ومرسلة، ويكثر جداً عن إبراهيم النخعي شيخ الطريقة العراقية، ويروي فيه قليلاً عن نحو عشرين شيخاً سوى أبي حنيفة، وهو كتاب نافع للغاية، وللمشايخ عناية خاصة بروايته في أثباتهم، وقد ألف ابن حجر «الإيثار بمعرفة رواة الآثار» في رجاله باقتراح صاحبه العلامة قاسم الحافظ، ثم ألَّف هو أيضاً كتاباً آخر في رجاله[1].

قال العثمانيّ[2]: «والظاهر أنَّها وإن كانت بمثابة كتب ظاهر الرواية في صحة

---

(١) في بلوغ الأماني ص٦٥-٦٦.

(٢) في أصول الإفتاء ص١٣٩.

نسبتها إلى الإمام محمد، واشتهارها فيما بين أهل العلم، ولكنَّها ليست موضوعة لبيان المذهب وفروعه،... وكتب ظاهر الرواية فإنَّها وضعت لبيان المذهب أصلاً، فصارت هي المعتمدة لمعرفة المذهب الحنفي، ولعلّ من أجل هذا لم يذكر الفقهاء الحنفيّة هذه الكتب لا في ظاهر الرواية ولا في النّوادر؛ لأنَّها ليست من النّوادر لشهرتها عن الإمام محمّد، وليست من ظاهر الرواية؛ لأنَّها لم توضع لبيان المذهب، ولكنَّ الظَّاهر أنَّ رُتبتها فوق النَّوادر ويؤخذ بما جاء فيها إلا ما عارض الكتب السّتّة».

٣.الرِّوايات المُتفرّقة:

وهي المشهورة بالنوادر: وهي عن محمد بن الحسن من غير ظاهر الرواية، وهي ثمان: «نوادر هشام»، و«نوادر ابن سماعه»، و«نوادر ابن رستم»، و«نوادر داود ابن رشيد»، و«نوادر المعلى»، و«نوادر بشر»، و«نوادر ابن شجاع البلخي أبي نصر»، و«نوادر أبي سليمان»[1].

٤.كتب غير محمّد: كـ«المجرَّد» للحسن بن زياد، ومنها: كتب «الأمالي»، ويُقال: أنَّ الأمالي في ثلاثمئة جزء[2].

والإملاء: أن يقعد العالم وحوله تلامذة بالمحابر والقراطيس، فيتكلّم العالم بما فتح الله عليه من العلم، وتكتب التلامذة ما تكلّم مجلساً مجلساً، ثم يجمعون ما كتبوا، فيصير كتاباً، ويُسمّى بـ«الأمالي»، وكان هذا عادةُ المتقدِّمين[3].

---

(١) ينظر: مقدمة منتهى النقاية على شرح الوقاية ص٥٦-٥٨.

(٢) في بلوغ الأماني ص٤٧.

(٣) في شرح عقود رسم المفتي ص٣٢١.

المطلب الثَّالث: مسائل النّوازل والواقعات:

وهي مسائل استنبطها المتأخرون من أصحاب محمد وأصحاب أصحابه ونحوهم فمَن بعدهم، وأوّل كتاب جمع فيه ممَّا علم «النوازل» لأبي الليث السَّمَرقنديّ (ت٣٧٥هـ)، وجمع فيه فتاوى المتأخرين من المجتهدين من مشايخه، وشيوخ مشايخه: كمحمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة ونصير بن يحيى، وذكر فيها اختياراته أيضاً.

ثمّ جمع المشايخ فيه كتب: كـ«مجموع النوازل» و«الواقعات» للنَّاطفي والصَّدر الشَّهيد، ثمّ جمع مَن بعدهم من المشايخ الفتاوى، لكنَّهم خلطوا فيها مسائل ظاهر الرِّواية والنَّوادر والنَّوازل مع بعضها: كما في «جامع قاضي خان» و«الخلاصة»، وغيرها من الفتاوى، ومنهم مَن ميّز بينها: كما في «محيط رضي الدين السَّرَخسيّ»، فإنَّه ذكر أوّلاً مسائل الأُصول، ثمّ النَّوادر، ثمّ الفتاوى[1].

* * *

(١) ينظر: النافع الكبير ص١٨-١٩، وغيره.

المبحث الثّاني
طبقات الكتب

طبقاتُ الكتب لها تعلّق واضحٌ بطبقات المسائل؛ لأنّ الكتب تحتوي على مسائل، لكن هذه الكتب كان لها درجاتٌ بقدر ما حوت من كل نوع من أنواع المسائل: سواء من ظاهر رواية أو غير ظاهر الرواية أو نوازل، فما كان مقتصراً على ظاهر الرواية كالمتون، فهي في أعلى درجات الاعتماد، وكلّما كثر فيها مسائل غير ظاهر الرِّواية والنَّوازل نزلت رتبة الاعتماد لها، وهذا ما نبيِّنه في المطالب الآتية:

المطلب الأول: في أسباب تفاوت الكُتُب في الطَّبقات:

إنَّ معرفة طبقات الكتب من أهم القضايا التي تواجه الباحثين والمفتين والمدرسين، فإن رأى مسألة في كتاب، فهل هي معتمدة في المذهب أم لا؟ وإن تعارضت مسألة في كتاب مع كتاب آخر فأيهما المعتمد منهما؟ وإن اضطربت العبارات في مسألة في بيانها وتحريرها، فأي الكتب نعتبر في تحقيقها؟

وهذه القضيةُ شائكةٌ جداً، ولا سبيل لحلّها إلا معرفة طبقات الكتب، حتى نقدم ما يستحقّ التقديم ونؤخر ما يستحق التأخير، قال اللكنويّ[1]: «ينبغي

---

(١) في النافع الكبير ص٢٦.

للمفتي أن يجتهد في الرّجوع إلى الكتب المعتمدة، ولا يُعتمد على كلِّ كتاب، لا سيما الفتاوى التي هي كالصَّحاري ما لم يعلم حال مؤلفه وجلالة قدره».

وقال العثمانيّ[1]: «إنَّ من أهم ما يشترط للمفتي أن يعرف الكتب المعتمدة من غيرها، فالكتب المعتمدة في المذهب هي التي عوَّل عليها المتبحّرون من أصحاب المذهب وتناولوها بالثقة والاعتماد وأفتوا بها، وقد ذكر غير واحد من الفقهاء كتباً لا يجوز الإفتاء بمسائلها ما لم يعرف مأخذها أو دليلها».

وتمييز طبقات الكتب عن بعضها فيه شذرات متفرّقة في طيّات كلام علمائنا السَّابقين، سعيت لجمعها؛ لتكون الأساس في بناء البحث، وأضفت لها ما رزقني الله من خبرة ودراية في معرفة الكتب ومسائلها في المذهب الحنفي.

فهذا البحث أوَّل محاولة لجمع ما كتب متفرّقاً في الطبقات مع الاجتهاد في التمييز بين الكتب وجعلها في أقسام بيّنة، وبيان لأسباب كلِّ طبقة، وكيفية الاستفادة منها.

مع اعترافي أنَّ هذا يُساعد ويُسهِّل على الباحث الطَّريق في التَّعامل مع الكتب وفهمها، وأنَّ الطريق الأكمل لمعرفة الاعتماد هو الخبرة والبحث في الكتب، فمَن يُكثر القراءة في الكتب يتعرَّف على مناهج أصحابها ودرجةَ اعتماد مسائلهم ومنزلة كتبهم بالنسبة لغيرها ومدى اعتماد الفقهاء عليها واعتبارهم لها بكثرة نقلهم عنها على سبيل التقرير لا الرد والنّكير.

---

(١) في أصول الإفتاء ص٢٩.

وأكثر ما يُمكِّن الباحث من إدراكِ طبقات الكتب هو البحثُ والتّنقيب، وذلك بمراجعة المسألة الفقهية في عامّة الكتب، بحيث يلاحظ تعامل الفقهاء معها وكيفية عرضهم لها وترجيحهم فيها، فيقدِّر المقام لكلِّ كتاب منها.

ومن الأسباب في تفاوت الكتب على درجات وطبقات:

١. **اختلاف مناهج المؤلفين في التأليف**، فالمصنفون في العادة حين أَلَّفوا كتبهم سَلَكوا منهجاً وطريقةً في تأليفهم لها من اقتصارهم على المسائل المعتمدة مثلاً، أو جمع المسائل الغريبة والنادرة، أو التمييز بين الغثّ والسَّمين في الفتاوى، أو الجمع والاستقصاء بدون تمييز.

فمثلاً: من منهج أصحاب المتون التزام أن لا يذكروا في متونهم إلا القول الذي صحَّت نسبتُه للمجتهد المطلق، فكانت بهذا الوصف مقدمةً على غيرها من الكتب؛ لالتزام أصحابها بهذا، قال ابنُ عابدين[1]: «صرَّحوا بأنَّ ما في المتون مقدم على ما في الشّروح، وما في الشروح مقدم على ما في الفتاوى، لكنَّ هذا عند التّصريح بتصحيح كل من القولين أو عدم التصريح أصلاً، أمّا لو ذكرت مسألة المتون ولم يصرّحوا بتصحيحها بل صرحوا بتصحيح مقابلها، فقد أفاد العلامة قاسم ترجيح الثاني؛ لأنَّه تصحيح صريح، وما في المتون تصحيح التزامي، والتصحيح الصّريح مقدم على التصحيح الالتزامي: أي التزام المتون ذكر ما هو الصّحيح في المذهب».

---

(١) في رد المحتار ١: ٧٢.

٢.تفاوت العلماء في العلم وضبطه وإدراكه والتمكن منه، فيظهر هذا التّفاوت في تصانيفهم، فتختلف طبقات كتبهم في الاعتماد، قال اللكنوي[١]: «واعلم أنَّه ليس تفاوت المصنفات في الدّرجات إلا بحسب تفاوت درجات مؤلفيها، أو تفاوت ما فيها، لا بحسب التأخر الزّماني والتقدم الزماني، فليس أنَّ تصنيف كل متأخر أدنى من تصنيف المتقدم، بل قد يكون تصنيف المتأخر أعلى درجة من تصنيف المتقدم بحسب تفوقه عليه في الصفات الجليلة».

٣.تفاوتُ قدرات العلماء في التّعبير عن مقصدهم بعباراتٍ واضحة، فمثلاً: يتكلَّم بعبارة موجزةٍ مختصرةٍ لا توصل الفكرة المطلوبة، بل تفيد خلافها، مما يجعل القارئ له على حذر شديدٍ في الاستفادة منه، إلا بعد نظر وفكر ومراجعة للحواشي والشُّروح، وقد نبَّه اللكنوي إلى هذا فقال[٢]: «أما الكتب المختصرة بالاختصارِ المُخل، فلا يُفتى منها إِلا بعد نظر غائر، وفكر دائر، وليس ذلك لعدم اعتبارها، بل لأنَّ اختصارها يوقع المفتي في الغلط كثيراً».

وقال[٣]: «وكذا لا يَجترأ على الإفتاء من الكتبِ المختصرةِ، وإن كانت مُعتمدةٍ، ما لم يَستعن بالحواشي والشَّرح، فلعلّ اختصاره يوصله إلى الورطة الظَّلماء».

---

(١) في النافع الكبير ص٣٠.

(٢) في النافع الكبير ص٣٠.

(٣) في النافع الكبير ص٢٦.

٤ .انقسام الكتب في الفقه إجمالاً إلى كتب ألفت من أجل التأصيل والتقعيد؛ للتدريس وضبط المذهب وأمهات مسائله، كما يظهر في كتب المتون وشروحها مثلاً، **وكتب للتّطبيق والتّفريع والتّخريج؛** للإفتاء بما يتناسب مع أحوال الناس وزمانهم، كما يظهر في كتب الفتاوى مثلاً.

وهذا يُفسّر لنا ظاهرةً واضحةً جداً، وهي تأليف كبار العلماء متوناً وشروحاً معتمدة، وفتاوى خالفتها في كثير من المسائل، وذكر فيها مسائل غير معتمدة، وصحّح فيها خلاف ما صحَّح في متنه أو شرحه.

وتبدأ هذه الظاهرة بكتب محمد بن الحسن كيف وجدت عنده كتب ظاهر الرواية تمثل التأصيل والتقعيد للمذهب، وكتب غير ظاهر الرواية خالف في كثيرٍ من مسائلها ما في كتب ظاهر الرواية فلم تكن معتبرة، ولعلّ أبرز أسباب المخالفة بينهما راجع للتطبيق.

وكذلك نرى هذا واضحاً مع المَرغيناني في «الهداية» حيث يعتبر أبرز كتب المذهب في معرفة المعتمد، خالف فيه ما ذكره في «التجنيس والمزيد» أو «مختارات النوازل»، فلا تعتبر في مرتبة «الهداية» في الاعتماد، فيصحح في «الهداية» خلاف ما يصحح فيهما، كما في مسألة سقوط الصلاة أو تأخرها لَمَن تعذَّر عليه الإيماء وهو مفيقٌ، فصحَّح في «الهداية» تأخيرها، وصحَّح في «التجنيس» سقوطها[1].

---

(١) في مراقي الفلاح ص١٦٧.

ومثلُه فعل قاضي خان في «شرح الزيادات» و«الجامع الصغير» حيث يؤصل ويقعد للمعتمد في المذهب بخلاف «فتاواه المشهورة»، حيث يهتم بذكر الوجوه المختلفة وتطبيقات المشايخ للمسائل.

وكذلك فعل الصدر الشهيد ابن مازه في «شرح الجامع الصغير» في بيان المعتمد من المذهب بخلاف «الفتاوى الكبرى» و«الفتاوى الصغرى»، حيث يعتني بالجانب التطبيقي للمسائل من فتاوى الفقهاء.

وهذا لأنَّ للفقه جانبان:

أ.**تأصيليّ**: نحتاج إليه في الدراسة والضبط لأمهات مسائل المذهب والقواعد التي بني عليها، ونتعرف فيه على تأصيلات المسائل عند المجتهد المطلق، وكيفية البناء فيها، واعتنت به كتب ظاهر الرواية والمتون والشروح المعتمدة.

وكتب هذا الجانب هي الكتب التي يتربّى عليها الطّالب في ضبط العلم، وتكون هي الأصل في معرفة المعتمد مِنَ المذهب، وهي المرجع في ضبط الأصول المعتبرة في بناء المذهب؛ لذلك عندما زيدت بعض مسائل الفتاوى في متون المتأخرين: كـ«نور الإيضاح» و«غرر الحكام» و«تنوير الأبصار» أثرت سلبياً على الدَّارسين في تكوين الملكة الفقهية وضبط مسائله وأصوله، فكان الاعتماد على المتون المتقدمة أولى منها.

ب.**تطبيقيّ**: نحتاج إليه في معرفة تطبيقات الفقهاء للمسائل الفقهية في أزمانهم المختلفة وأماكنهم المتعددة، ونطلع فيها على تخريجاتهم العديدة في المسائل المستجدة، ونرى فيها تفريعهم على أصول المسائل المتنوعة.

فهذا الجانبُ يُبيّن لنا كيف نعيش الفقه من خلال تطبيق قواعد رسم المفتي: من ضرورة وتيسير وعرف ومصلحة وتغير زمان، فهو جانب مُكَمِّل ومتمم للجانب التأصيلي، فلا يقدّم عليه في بيان المعتمد من المذهب؛ لأنَّها أُلِّفَت للتطبيق على الواقع، وهو متفاوت، بخلاف المتون والشروح أُلِّفَت؛ لبيان المعتمد من المذهب.

قال ابن عابدين(١): «ولهذا صرَّح علماؤنا بأنَّه لا يُفتى بما في كتب الفتاوى إذا خالف ما في المتون والشروح، وقد ذكر الإمام قاضي القضاة شمس الدّين الحريريّ أحد شرّاح «الهداية» في كتابه «إيضاح الاستدلال على إبطال الاستبدال» نقلاً عن الإمام صدر الدين سليمان: أنَّ هذه الفتاوى اختيارات المشايخ، فلا تُعارض كتب المذهب، قال: وكذا كان يقول غيره من مشايخنا، وبه أقول أيضاً».

المطلبُ الّثاني: طبقاتُ الكتب المعتمدة والمقبولة والمردودة:

والكلامُ في اعتبارِ الكتبِ وتقسيمها أمرٌ نسبيٌّ، والمقصود منه خَطّ خطوط عريضة؛ للتّمييز لدى الباحثين في الفقه الحنفي في درجات اعتبار الكتب، وكيفيّة التَّعامل معها والاستفادة منها، ورأيت أن جَعلها في قسمين من معتبرة وغير معتبرة كما هو شائع غير دقيق، وفيه تشويشٌ كبيرٌ، حيث يجعل كتباً غيرَ معتبرة،

---

(١) في تنبيه الولاة١: ٣٦٦.

ويُنزلها إلى درجةٍ كتب غيرِ معتمدة، مع أنَّ بينهما فرق كبير؛ لذلك كان الأفضل أن يكون التَّقسيم ثلاثيّاً، وفي الحقيقة كلُّ قسم منها عبارةٌ عن درجاتٍ متفاوتةٍ أيضاً.

وأبين هذا التَّقسيم الثُّلاثيّ في النقاط الآتية:

*** الطّبقة الأولى: الكتب المعتمدة:**

وهي التي تحتوي المسائل المعتمدة في المذهب، ويندر وجود غير المعتبر فيها.

أولاً: أمثلتها:

وتمثل أُمهات كتب المذهب، ومنها:

كتب ظاهر الرواية: «الأصل» و«الجامع الصغير»، و«الجامع الكبير»، و«السيرالكبير»، و«الزيادات»، وشروحها المشهورة.

وكتب المتون المشهورة: «الكافي» للحاكم، و«مختصر الكرخيّ»، و«مختصر الطحاوي»، و«مختصر القدوري»، و«بداية المبتدي»، و«الوقاية»، و«الكنز»، و«المختار»، و«المجمع»، و«النقاية»، و«الملتقى»، و«تحفة الفقهاء»، و«غرر الحكام» وغيرها.

والمبسوطات: «المبسوط» للسرخسيّ، و«المبسوط» للبزدويّ، و«المبسوط» لخُواهَر زادَه، و«المبسوط» لصدر الإسلام، وغيرها.

والشُّروح المتينة: «شرح الطّحاويّ» للإسبيجابيّ، و«شرح الطحاويّ» للجصاص، و«شرح الكَرْخيّ» للقُدُوريّ، و«شرح القُدُوريّ» للأقطع، و«الهداية»، و«بدائع الصنائع»، و«الكافي شرح الوافي» للنَّسَفيّ، و«شرح الوقاية»

لصدر الشريعة، و«تبيين الحقائق»، و«العناية شرح الهداية»، و«الاختيار»، و«درر الحكام شرح غرر الأحكام»، و«رد المحتار»، وغيرها.

ثانياً: أسباب اعتبار الكتب:

من خلال التجربة والاستقراء والتتبع لعبارات الفقهاء الآتية، يتضح أنَّ من أسباب الاعتبار ما يلي:

١. التزامُ ذكر القول المعتمد فيها إلا نادراً.

٢. خلوها من الرِّوايات الضّعفية والمردودة والشّاذّة في المذهب.

٣. عدمُ مخالفتها لظاهر الرِّواية وأُصول المذهب.

٤. دلالة عباراتها على المقصود بدون إيهام وخلل إلا نادراً.

٥. رفعة مكانة مؤلفيها وعلوّ درجتهم في الاجتهاد والفقه.

٦. قَبول العلماء لها، وكثرة الاعتماد عليها، والاهتمام بها إفتاءً وتدريساً وشرحاً وتعليقاً.

ثالثاً: تطبيقات للفقهاء عليها:

ذكر الباحث هاهنا نماذج لما سبق تقريره في أسماء الكتب وأسباب اعتمادها من عبارات الفقهاء، وهي على النحو الآتي:

١.«المبسوط» لشمس الأئمة محمد بن أحمد السَّرخسي (ت نحو ٥٠٠هـ)، قال الطرسوسي: ««مبسوط السَّرَخْسيّ» لا يعمل بما يخالفه، ولا يركن إلا إليه، ولا يفتى ولا يعوّل إلا عليه»[١].

٢.«المبسوط» لصدر الإسلام طاهر بن محمود البخاري، (ت٥٠٤هـ)، عدّه ابن عابدين[٢] من الكتب المعتمدة.

٣.«تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق» لعثمان بن علي بن محجن الزيلعي، (ت٧٤٣هـ)، قال اللكنوي[٣]: «وهو شرح مُعتمد مقبول»، وعدّه ابن عابدين[٤] من الكتب المعتمدة.

٤.«أصول البَزْدَويّ» لعلي بن محمد البَزْدويّ (ت٤٨٢هـ)، قال اللكنوي[٥]: «وهو كتاب نفيس معتمد عند الأجلة».

٥.«كشف الأسرار شرح أصول البَزْدَويّ»، و«غاية التَّحقيق شرح المنتخب الحُسامي» لعبد العزيز بن أحمد البُخاري، (ت٧٣٠هـ)، قال اللكنوي[٦]: «هما كتابان معتبران عند الأصوليين، وعليهما اعتماد أكثر المتأخرين».

---

(١) ينظر: شرح عقود رسم المفتي ١: ٢٠، وغيره.

(٢) في رد المحتار٣: ٣٨.

(٣) في الفوائد البهية ١٩٤-١٩٥.

(٤) في العقود الدرية٢: ١٤٤.

(٥) في الفوائد البهية ص١٢٤.

(٦) في الفوائد البهية ص١٦١-١٦٢.

٦. «ردّ المحتار على الدر المختار» لمحمّد أمين ابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، قال اللكنويّ(١): «هو حاشيةٌ نفيسةٌ مقبولةٌ».

٧. «الهداية» لعلي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المَرغيناني، (ت٥٩٣هـ)، قال اللكنوي(٢): «كل تَصانيفه مَقبولةٌ مُعتمدةٌ، ولا سيما «الهداية»، فإنَّه لم يزل مرجعاً للفضلاء، ومنظراً للعلماء»، وعدّه ملا خسرو(٣) وغانم البغدادي(٤) من الكتب المعتمدة.

٨. «الكافي» للحاكم الشّهيد محمد بن محمد المَروزيّ البَلْخي، (ت٣٣٤هـ)، قال حاجي خليفة(٥): "وهو كتاب معتمد في نقل المذهب".

٩. «الكافي شرح الوافي» لعبد الله بن أحمد النَّسفي، (ت٧١٠هـ)، قال اللكنوي(٦): «كل تصانيفه نافعةٌ مُعتبرةٌ عند الفقهاءِ مطروحةٌ لأنظار العلماءِ»، وعدّه ابن الهمام(٧) من الكتب المعتمدة.

---

(١) في الآثار المرفوعة ص١٤٢.

(٢) في الفوائد البهية ص٢٣٠.

(٣) في درر الحكام١: ٢٧١.

(٤) في مجمع الضمانات ١: ٢.

(٥) في كشف الظنون ٢: ١٣٧٨.

(٦) في الفوائد البهية ص١٠٢.

(٧) في فتح القدير٩: ٢٠٣.

١٠. «بدائع الصنائع بترتيب الشرئع» لأبي بكر بن مسعود الكاسانيّ، (ت٥٨٧هـ)، عدّه ابن الهمام[١] من الكتب المعتمدة.

رابعاً: كيفية الاستفادة منها:

وكتب هذه الطبقة هي أرفع الطبقات وأقوها وأحراها بالقبول، فيمكن الاستفادة منها لَمَن درس الفقه، وعرف مصطلحاته، وضبط قواعد أبوابه، بالدراسة على الأساتذة المتقنين، وهذا شرطٌ لكلّ مَن أراد الاستفادة من كتب علم.

وميزة كتب هذه الطبقة الثقة الكبيرة بمسائلها، فإليها يحتكم عند اختلاط عبارات الكتب واضطراب كلام الفقهاء، فهي أشبه بالأساس المتين الذي يرجع إليه عند الاختلاف، وهي أقرب ما يكون بالدُّستور الذي يُرَدُّ إليها المسائل؛ لذلك كانت أبرز كتبه المتون والمشاهير من كتب كبار المجتهدين في المذهب، وهذا تفسير تقديمها على غيرها، قال اللّكنوي[٢]: «ما في المتون مقدَّم على ما في الشُّروح، وما في الشُّروح مقدم على ما في الفتاوى...».

*** الطبقة الثّانية: الكتب المقبولة:**

وهي التي تحتوي المسائل المعتمدة في المذهب، ويكثر وجود غير المعتبرة فيها.

---

(١) في فتح القدير٩: ٢٠٣.

(٢) في التعليقات السنية ص١٨٠.

أولاً: أمثلتها:

وتمثل أكثر كتب المذهب، ومنها:

المتون المتأخرة: مثل: «تنوير الأبصار»، و«نور الإيضاح»، و«خلاصة الكيداني (مقدمة الصلاة)»، و«مقدمة السمرقندي»، و«منية المصلي»، وغيرها.

وعامة الشروح: «فتح القدير»، و«البناية شرح الهداية»، و«رمز الحقائق شرح كنز الدقائق»، و«إمداد الفتاح»، و«مراقي الفلاح»، و«الدر المختار»، و«الدر المنتقى»، و«مجمع الأنهر»، و«اللباب شرح الكتاب»، و«البحر الرائق»، و«النهر الفائق»، و«نهاية المراد شرح هدية ابن العماد»، و«شرح ملا مسكين على الكنز»، وغيرها.

والمحيطات: «المحيط الرّضويّ» لرضي الله السَّرَخْسيّ، و«المحيط البُرهانيّ»، ومختصره «الذَّخيرة البُرهانيّة».

والحواشي: «الشُّرنبلالية على الدرر»، و«عمدة الرعاية شرح الوقاية»، و«الطحطاوي على الدر»، و«الطحطاوي على المراقي»، و«أبو السعود على ملا مسكين شرح الكنز»، وغيرها.

والفتاوى المشهورة: «فتاوى قاضي خان»، و«خلاصة الفتاوى»، و«الفتاوى الكبرى»، و«الفتاوى الصُّغرى»، و«الفتاوى التَّتارخانية»، و«الفتاوى الوالوالجية»، و«الملتقط»، و«الفتاوى الهندية»، و«تنقيح الفتاوى الحامدية»، و«الفتاوى الخيرية»، « الفتاوى البزازية»، «الفتاوى الظهيرية»، و«مختارات

النوازل»، و« الفتاوىٰ العمادية الحامدية»، و«التجنيس والمزيد»، و« الفتاوىٰ الأنقروية»، و«جامع الفصولين»، «أدب الأوصياء»، وغيرها.

والقواعد: «الأشباه والنظائر» لابن نجيم، و«غمز عيون البصائر» للحمويّ.

ثانياً: أسباب نزول مرتبة الكتب من الاعتماد إلى القبول:

١ .**عدم الاطلاع على حال مؤلّفه،** ربّما ينزل الكتاب عن درجة الاعتماد؛ لعدم معرفة حال المؤلف، فإنَّه لا يعرف هل كان فقيهاً معتمداً أم جامعاً بين الرطب واليابس، كما سبق.

٢ .**الشكّ في نسبةِ الكتاب إلى المؤلف؛** فإنَّ هناك كتباً منسوبة إلىٰ المؤلفين المعروفين بالعلم والفقه وهي متداولة غير نادرة ولكن لا يتيقن نسبتها إلىٰ مؤلفيها.

قال النَّوويّ[1]: «لا يجوز لمن كانت فتواه نقلاً لمذهب إمام إذا اعتمد الكتب أن يعتمد إلا علىٰ كتاب موثوقٍ بصحّته، وبأنَّه مذهب ذلك الإمام، فإن وثق بأنَّ أصل التصنيف بهذه الصفة لكن لم تكن هذه النسخة معتمدة، فليستظهر بنسخ منه متَّفقة، وقد تحصل له الثقة من نسخة غير موثوق بها في بعض المسائل إذا رأىٰ الكلام منتظماً، وهو خبير فَطِن لا يخفىٰ عليه لدربته موضع الإسقاط والتغيير.

(١) في المجموع ١: ٨٠-٨١.

فإن لم يجده إلا في نسخةٍ غير موثوقٍ بها، فقال أبو عمرو: ينظر فإن وجده موافقاً لأصول المذهب، وهو أهل لتخريج مثله في المذهب لو لم يجده منقولاً فله أن يفتي به، فإن أراد حكايته عن قائله فلا يقل: قال الشَّافعيُّ مثلاً كذا، وليقل: وجدت عن الشَّافعيّ كذا، أو بلغني عنه، ونحو هذا.

وإن لم يكن أهلاً لتخريج مثله لم يجز له ذلك، فإنَّ سبيله النقل المحض، ولم يحصل ما يجوز له ذلك، وله أن يذكره لا على سبيل الفتوى مُفصِحاً بحاله، فيقول: وجدته في نسخة مِنَ الكتاب الفلاني ونحوه».

٣. **الاختصار المخلّ بالفهم؛** فإنَّ هناك كتباً لا شك في جلالة قدرها والثقة بمؤلفيها، ولكن فيها إيجازاً مخلاً بالفهم، قال ابن عابدين[1]: «إنَّ فيها مِنَ الإيجاز في التعبير ما لا يفهم معناه إلا بعد الاطلاع على مأخذه، بل فيها في مواضع كثيرة الإيجاز المخل، يظهر ذلك لمن مارس مطالعتها مع الحواشي، فلا يأمن المفتي من الوقوع في الغلط إذا اقتصر عليها، فلا بد له من مراجعة ما كتب عليها من الحواشي أو غيرها».

٤. **الندرة والنفاد؛** فإنَّ هناك كثيراً من الكتب الفقهية التي كانت معتمدة متداولة في زمنها ولكن نفدت نسخها بحيث لا توجد هذه النسخ إلا نادراً، كما سيأتي.

٥. **كثرةُ التحريفِ والتصحيفِ والأخطاءِ المطبعية؛** فإنَّ اهتمام كثير من الناشرين بالكسب المادي يحمل على طبع بعض الكتب من غير تمحيص وتحرير

---

(١) في رد المحتار ١: ٧٠، وينظر: النافع الكبير ص٢٦.

ومقابلة بنسخ خطية موثوقة؛ مما يجعل الكتاب مليئاً بالأخطاء التي تغيّر المعنىٰ، ومقصود العبارة.

قال العثمانيّ[1]: «وحكم هذا القسم أنَّه لا ينبغي للمفتي أن يتعجل في الاعتماد عليه، ما لم يتبين بالدلائل القوية أنَّ هذه النسخة وصلت إلينا سالمة مِنَ التحريف، فإن تبين بقرائن واضحة وشواهد قوية فلا بأس حينئذ بالاعتماد عليها، وقد ظهرت في زماننا مِنَ الكتب القديمة التي كانت نافدة من زمان ويطبعها الناشرون من نسخة خطية ظفروا بها، فإن كان أصل المطبوع نسخة واحدة فقط من غير أن يتصل سندها إلىٰ المؤلف، فينبغي التثبت في الاعتماد عليها، ولكن هناك كتباً نشرها العلماء بتحقيق وتصحيح بعد مقابلة نسخ خطية كثيرة قد حصلت من أماكن مختلفة، فلا بأس حينئذ بالاعتماد علىٰ مثل هذه النسخ المطبوعة»[2].

٦. **الاعتماد في التصحيح والترجيح على ظواهر الأحاديث** كما في مدرسة محدثي الفقهاء، لا علىٰ أصول البناء للأبواب والمسائل كما في مدرسة الفقهاء.

ثالثاً: تطبيقاتٌ للفقهاء عليها:

ما سيأتي من عبارات للفقهاء حول هذه الكتب هو عدّها من الكتب المعتمدة كما في القسم الأوّل، بسبب عدم تقسيم الفقهاء الكتب إلىٰ ثلاث أقسام،

---

(١) أصول الإفتاء ص ٣٣.

(٢) هذه الأسباب استفدتها إجمالاً من أصول الإفتاء ومن كتب الإمام اللكنوي مع زيادة وتمحيص.

وإنّما قسموا إلى قسمين: معتمدة وغير معتمدة، لكن الباحث رأى أن إعادة النظر في التقسيم حتى نتمكَّن من الترجيح بين الكتب عند التعارض، وهذا في الحقيقة مستفادٌ من تطبيقات الفقهاء عند التّرجيح بين المسائل حيث يقدمون بعض الكتب المعتمدة على بعض، فما فعله الباحث هو التصريح بالتقسيم بينها ليسهل التمييز على الباحثين في الفقه، ومن أمثلة هذه الطبقة:

١. «خلاصة الكيدانيّ»؛ لجهالة مؤلفها، فقد نُسِبَت للطف الله النَّسَفيّ كما هو مشهور، وهو مجهول ، وإلى محمّد بن حمزة الفناري(ت٨٣٤هـ) وإلى ابن كمال باشا (ت٩٦٨هـ)، بالإضافة إلى أنَّ فيها روايات واهية[1].

٢. «شرح كنز الدقائق»؛ لملا مسكين، معين الدين الهروي (ت٩٥٤هـ)؛ لعدم معرفة حاله، وشدّة اختصارها، ولأبي السعود حاشية ضخمة عليه، فيها فك لعبارته وتوضيح لها.

٣. «ذخيرة العقبى على شرح الوقاية»؛ لأخي زاده يوسف بن جنيد التوقادي (ت٩٠٥هـ)؛ قال طاشكبرى زاده[2]: «وهي مقبولة متداولة بين الناس». وذكر اللكنوي[3]: «أنَّ منهم من نسبها إلى حسن جلبي، وهذا غلط نشأ من قصر النظر، فإنَّ تصانيف حسن جلبي كلها مشتملة على تحقيقات منيعة وتوضيحات لطيفة، تشهد بتبحر مؤلفها، وتوقد طبع مرصفها، بخلاف «ذخيرة

---

(١) ينظر: غيث الغمام ص ٣٥، ومقدمة عمدة الرعاية ص١٢، وأصول الإفتاء ص٣٠.

(٢) في الشقائق النعمانية ص١٦٧.

(٣) في مقدمة السعاية ص١٢، وفي مقدمة عمدة الرعاية ١: ٢٣.

العقبى»، فإنَّه ليس فيها ما يروي الغليل ويشفي العليل، فضلاً عن تلك التحقيقات والتوضيحات، وفيها ما يشهد على أنَّ مؤلّفها ليست له ملكة راسخة ولا قوة كاملة».

٥.«الأشباه والنظائر»؛ لإبراهيم بن محمد ابن نجيم، (ت٩٧٠هـ)، وعدّه ابن عابدين[١] من الكتب المعتبرة.

٦.«الدرُّ المختار شرح تنوير الأبصار»؛ لمحمد بن علي الحصكفي (ت١٠٨٨هـ)؛ قال ابن عابدين[٢]: ««الدر المختار»، و«الأشباه والنظائر» ونحوها فإنَّها لشدة الاختصار والإيجاز كادت تلحق بالألغاز مع ما اشتملت عليه من السقط في النقل في مواضع كثيرة وترجيح ما هو خلاف الراجح، بل ترجيح ما هو مذهب الغير مما لم يقل به أحد من أهل المذهب».

٧.«النهر الفائق شرح كنز الدقائق»؛ لسراج الدين عمر ابن نجيم (ت١٠٠٥هـ)؛ عدّه هبة الله البعلي (ت١٢٢٤هـ) من الكتب التي لا يجوز الإفتاء منها؛ لشدّة اختصاره[٣].

٨.«رمز الحقائق شرح كنز الدقائق»؛ لبدر الدين العَينيّ (ت٨٥٥هـ)؛ لا يجوز الإفتاء منه لشده اختصاره، كما قال البعلي[٤]، وإلا فهو كتاب معتبر، ومؤلفه من مشاهير الحنفية.

---

(١) في العقود الدرية٢: ١٨٢.

(٢) في شرح عقود رسم المفتي ١: ١٣.

(٣) في شرح عقود رسم المفتي ١: ١٣.

(٤) في شرح عقود رسم المفتي ١: ١٣.

٩. «البناية في شرح الهداية»؛ للعيني أيضاً؛ فإنَّه من الكتب المعتبرة لمكانة مؤلفه، واعتماده للمعتمد من المذهب، إلا أنَّه لما كثرت الأخطاء الطباعية فيه، لم يعد يؤمن على عبارته من التحريف والتبديل، مما يوقع المفتي في اللبس ما لم يكن متضلعاً في الفقه، قال العثماني[1]: «كتب لا توجد نسخها الصحيحة فإنَّها وإن كانت متداولة فيما بين الناس، ولكنها مملوءة من أغلاط النساخ والطباعين: كـ«كتاب النوازل» للفقيه أبي الليث و«البناية شرح الهداية» للعَيْني، فإنَّ نسخ هذين الكتابين مليئة من الأخطاء المطبعية بما تعسر منه فهم المراد وربما ينقلب المعنى».

١٠. «خلاصة الفتاوى»؛ لافتخار الدين طاهر بن أحمد البخاري (ت٥٨٢هـ)، قال اللكنوي[2]: «وهو كتاب معتبر عند العلماء معتمد عند الفقهاء»، وذكر ابن نجيم[3] وغانم البغدادي[4] أنَّه من الكتب المعتمدة.

١١. «الفتاوى الخانية»؛ لقاضي خان حسن بن منصور الأزوجندي، (ت٥٩٢هـ)، قال اللكنوي[5]: «معتمدة عند أجلَّة الفقهاء»، وذكره ابن نجيم[6] وغانم البغدادي[7] وابن عابدين[1] أنَّه من الكتب المعتمدة.

---

(١) في أصول الإفتاء ص٣٣.

(٢) في الفوائد البهية ص١٤٦.

(٣) في البحر٦: ٢٥٦، ٧: ٦٣.

(٤) في مجمع الضمانات ١: ٢.

(٥) في الفوائد البهية ص١١١.

(٦) في البحر الرائق٦: ٢٥٦.

(٧) في مجمع الضمانات ١: ٢.

١٢.«الفتاوىٰ البزازية»؛ لابن البزَّاز محمد بن محمد الكَرْدَري الخوازرمي، قال اللكنوي: «مشتمل علىٰ مسائل يحتاج إليها مما يعتمد عليها. قيل لأبي السعود المفتي: لِمَ لا تجمع المسائل المهمة، ولِمَ تؤلف فيها كتاباً؟ فقال: أستحيي من صاحب «البزازية» مع وجود كتابه»، وذكره ابن نجيم[٢] وابن عابدين[٣] من الكتب المعتمدة.

١٣.«البحر الرائق شرح كنز الدقائق»؛ لإبراهيم بن محمد ابن نجيم، (ت٩٧٠هـ)، وذكره ابن عابدين[٤]واللكنوي[٥] من الكتب المعتمدة.

١٤.«الفتاوىٰ التَّتارخانية» لعالِم بن علاء الأندريتي (ت٧٨٦هـ)، وذكره ابن عابدين[٦] من الكتب المعتمدة.

١٥.«الفتاوىٰ الظهيرية»؛ لظهير الدين محمد بن أحمد المحتسب البخاري (ت٦١٩هـ)، عدَّه اللكنوي[٧] من الكتب المعتبرة.

١٦. «مختارات النوازل»؛ لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت٣٧٥هـ)، عدَّه اللكنوي[١] من الكتب المعتبرة.

---

(١) في رد المحتار٥: ٦٢٤، والعقود الدرية٢: ٥٠، ١٤٤.

(٢) في البحر الرائق٧: ٦٣.

(٣) في العقود الدرية٢: ١٤٤.

(٤) في رد المحتار٣: ٣٨، والعقود الدرية٢: ١٤٤.

(٥) في إحكام القنطرة ص٢٧٢.

(٦) في رد المحتار٣: ٣٨.

(٧) في الفوائد البهية ص١٥٧.

١٧. «الفتاوى الصغرى»؛ للصدر الشهيد عمر بن عبد العزيز بن مازه (ت٥٣٦هـ)، وذكر غانم البغدادي[٢] أنه من الكتب المعتمدة.

١٨. «الفتاوى العمادية الحامدية»؛ لحامد أفندي بن علي إبراهيم العمادي، (ت١١٧١هـ)، ذكره ابن عابدين[٣] من الكتب المعتمدة.

١٩. «التجنيس والمزيد» لعلي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغانيّ المَرغيناني (ت٥٩٣هـ)، ذكره ابن عابدين[٤] من الكتب المعتمدة.

٢٠. «الفتاوى الأنقروية»؛ لأحمد بن الحسن الرّازيّ الأنقرويّ، (ت٧٤٥هـ)، ذكره ابن عابدين[٥] من الكتب المعتمدة.

٢١. «الفتاوى الوالوالجية»؛ لعبد الرشيد بن أبي حنيفة الوَلوالجي، (ت بعد ٥٤٠هـ)، ذكره ابن عابدين[٦] من الكتب المعتمدة.

٢٢. «جامع الفصولين»؛ لمحمود بن إسرائيل ابن قاضي سِمَاوْنَه (ت٨٢٣)، قال حاجي خليفة[٧]: «وهو كتابٌ مشهورٌ متداولٌ في أيدي الحكام والمفتين؛ لكونه

---

(١) في إحكام القنطرة ص٢٧٢.

(٢) في مجمع الضمانات ١: ٢.

(٣) في العقود الدرية٢: ٣٢.

(٤) في العقود الدرية٢: ١٨٢.

(٥) في العقود الدرية٢: ١٨٢.

(٦) في العقود الدرية٢: ١٨٢.

(٧) في كشف الظنون ١: ٥٦٦.

في المعاملات خاصة، جمع فيه بين «فصول العمادي» و«فصول الأستروشني» وأحاط وأجاد». وعدّه ابن عابدين[1] من الكتب المعتبرة.

٢٣. «أدب الأوصياء»؛ لعليّ بن محمّد الجماليّ (ت٩٣١هـ)، عدَّه حاجي خليفة[2] من الكتب المعتبرة.

٢٤. «الذَّخيرة البُرهانيّة» لبرهان الدين محمد بن أحمد ابن مازه البخاري، (ت٦١٦هـ)، قال اللّكنوي[3]: «وهو مجموع نفيس مُعتبرٌ».

٢٥. «المحيط البرهاني» لبرهان الدين ابن مازه البخاري (ت٦١٦هـ)، وهو من أئمة الحنفية المشهورين، وكتابه من أوسع كتبهم وأجمعها للمسائل والخلاف، إلا أنَّه لما ندر وجوده حكم عليه بعدم الاعتبار؛ خوفاً أن ينسب أحد مسألة إليه وهي غير موجودة فيه، أو خوف سقم النسخة المعتمد عليها أو غير ذلك، وهذا الكتاب ما زال نادراً إلا أنَّه قد طبع قديماً في الهند وحديثاً في بيروت، وفي دار العلوم في الهند، وقامت جامعة بغداد بتحقيقه كاملاً في رسائل دكتوراه وماجستير زادت على الخمسين رسالة.

قال اللكنوي[4]: «وقد وفقني الله بمطالعة 'المحيط البرهاني' فرأيته ليس جامعاً للرطب واليابس، بل فيه مسائل منقحة وتفاريع مرّصصة ثم تأملت في

---

(١) في رد المحتار ١: ٢٣٧.

(٢) في كشف الظنون١: ١.

(٣) في الفوائد البهية ١: ٢٩٢.

(٤) في النافع الكبير ص٢٨.

عبارة "فتح القدير" وعبارة ابن نجيم فعلمت أنَّ المنع من الإفتاء منه ليس لكونه جامعاً للغثّ والسَّمين، بل لكونه مفقود الوجود في ذلك العصر وهذا الأمر يختلف باختلاف الزمان».

٢٦. «مُنْيَة المصلي وغنية المبتدي» لسديد الدين محمد بن محمد الكاشغريّ، (ت٧٠٥هـ)، قال اللَّكنوي[1]: «هذا من الكتب المعتبرة المتداولة».

٢٧. «المحيط الرضوي» لرضي الله محمد بن محمد السَّرَخْسيّ (ت٥٧١هـ)، عدّه ابن عابدين[2] من الكتب المعتمدة.

رابعاً: كيفية الاستفادة منها:

١. ينتفع بها افتاءً وتدريساً وقضاء؛ لأنَّ عامة مسائلها معتمدة، وما يعارض من مسائلها ما هو أعلى منها من الكتب المعتمدة لا يؤخذ به، ويقدم غيره عليه، قال العثماني[3]: «أن لا يؤخذ منها ما كان مخالفاً للكتب المعتمدة».

٢. الأخذ منها للإفتاء يكون لأصحاب الملكة الفقهية القادرين على تمييز مسائلها، وإدراك بناء المسائل الأبواب، حتى لا يعتمد على غير المعتمد منها.

٣. إن كانت مختصرة اختصاراً مخلاً فيلزم مراجعة الشروح والحواشي والكتب الأخرى؛ لفهم مسائلها، قال اللكنويّ[4]: "وأما الكتب المختصرة بالاختصار المخلّ فلا يفتى منها إلا بعد نظر غائر وفكر دائر، وليس ذلك لعدم

---

(١) في تحفة الكملة ص٦.

(٢) في رد المحتار٣: ٣٨.

(٣) في أصول الإفتاء ص٣٢.

(٤) في النافع الكبير ص٣٠.

اعتبارها، بل لأنَّ اختصاره يوقع المفتي في الغلط كثيراً". وقال[١]: "ولا يجترأ على الإفتاء من الكتب المختصرة وإن كانت معتمدة ما لم يستعن بالحواشي والشروح، فلعل اختصاره يوصله إلى الورطة الظلماء".

وقال العثماني[٢]: «عدم جواز الإفتاء من الكتب الموجزة ليس معناه أنَّ هذه الكتب غير معتبرة في نفسها ولكنَّها لما فيها من الإيجاز لا يأمن المفتي مِنَ الوقوع في الغلط إذا اقتصر عليها، حتى إذا تيقن المفتي من المراد بعد المراجعة، فلا بأس حينئذ بالإفتاء منها».

٤ . لا يحتكم إليها فيما تضطرب إليه عبارات الفقهاء، وتختلف فيه أفهامهم، ولا تحقّق المسائل المشكلة منها؛ لدنو درجتها عن الطبقة السابقة، فمسائلها إجمالاً أقلّ اعتباراً.

*** الطبقة الثّالثة: الكتب المردودة:**

وهي تحتوي مسائل معتبرة، ويغلب وجود غير المعتبرة فيها.

أولاً: أمثلتها:

وتشتمل على عدد كبير من الكتب، ومنها:

الشّروح: «شرح أبي المكارم على النقاية»، و«جامع الرموز» للقهستاني، و«شرح شرعة الإسلام»، و«المجتبى شرح القدوري»، و«كنز العباد شرح

---

(١) في النافع الكبير ص٢٦.

(٢) في أصول الإفتاء ص٣٢.

الأوراد»، و«السّراج الوهاج شرح القدوري»، و«الجوهرة النيرة شرح القدوري»، وغيرها.

والفتاوى: «قنية المنية»، و«فتاوى ابن نجيم»، و«فتاوى الطوري»، و«خزانة الروايات»، و«الحاوي»، و«مطالب المؤمنين في الفتاوى»، و«الفتاوى الصوفية»، و«مشتمل الأحكام في الفتاوى»، و«الإبراهيم شاهية» و«الفتاوى العزيزية»، وغيرها.

ثانياً: أسباب عدم اعتبار كتب هذه الطبقة:

١. **عدم تمييز المؤلف وتنقيده بين الصحيح والغلط وبين القول المردود والمقبول**؛ قال اللكنوي[1]: «عدم امتيازه بين باطل وحق، وكذب وصدق، وصحيح وغلط، وصواب وسقط، وعدم تنقيده بين القول المردود والمقبول والمطرود والمحصول، يجعل كتابه غير معتبر عند أرباب الفهم والنظر».

٢. **جمع الروايات الضعيفة والمسائل الشاذة من الكتب غير المعتبرة**؛ وحاصله أنَّ مؤلفي هذه الكتب وإن كانوا معروفين بالعلم والفقه ولكنَّهم لم يلتزموا في هذه الكتب بالاقتصار على الروايات الصحيحة وإنَّما نقلوا كل ما وجدوا من قول أو رواية من غير تحقيق وتنقيح.

٣. **إعراض أجلّة العلماء وأئمة الفقهاء عن الكتاب**؛ قال اللكنوي[2]: «فإنَّه

(١) في تذكرة الراشد ص١٧٠.

(٢) في النافع الكبير ص٢٧، وينظر: تذكرة الراشد ص٥٧، والمنهج الفقهي ص١٧٠.

آية واضحة على كونه غير معتبر»؛ لأنَّه لو كان نافعاً مفيداً لتداولته الأيدي وتسابق عليه الطلبة والكملة.

٤. **إن لم يكن الكتاب فقهياً**؛ ربّما يكون الكتاب في موضوع آخر سوى الفقه: كالتصوف والأسرار والأدعية والتفسير والحديث، وإنَّما تذكر فيه المسائل الفقهية تبعاً لا مقصوداً، وكثيراً ما يقع أنَّ مؤلفي مثل هذه الكتب لا يراجعون كتب الفقه عند تأليفها فربما تقع فيها الأخطاء مع جلالة قدر مؤلفيها.

قال العثماني[1]: «قد وجدت غير واحد من مثل هذه الأخطاء في «عمدة القاري» للعَيْني و«المرقاة» لعلي القاري و«مبارق الأزهار» لابن ملك، ومثل هذا كثير في كتب التصوف، وحكم هذا القسم أن لا يعتمد على مسائله إذا كانت مخالفة للكتب الفقهية المعروفة الموثوق بها».

ثالثاً: تطبيقات للفقهاء عليها:

١. «خزانة الروايات»؛ لجكن الكجراتي الهندي الحنفي(ت٩٢٠هـ)؛ قال اللكنوي[2]: «إنَّه من الكتب غير المعتبرة المملوءة من الرَّطب واليابس، مع ما فيها من الأحاديث المخترعة، والأخبار المختلفة».

٢. «جامع الرموز في شرح النُّقاية»؛ لمحمد الخرساني القُهُستاني (ت نحو ٩٥٣هـ)؛ لجهالة حال المصنف والرُّوايات الضعيفة، قال علي القاري

---

(١) في أصول الإفتاء ص٣٤.

(٢) في النافع الكبير ص٢٩-٣٠.

(ت١١٠٤هـ): «قال عصام الدين (ت٩٥١هـ) في حقِّ القُهُسْتَانِيّ: إنَّهُ لم يكن من تلامذة شيخ الإسلام الهَرَوي، لا من أعاليهم، ولا من أدانيهم، وإنَّما كان دلال الكتب في زمانه، ولا كان يعرف الفقه، ولا غيره بين أقرانه، ويؤيده أَنَّه يجمع في شرحه هذا بين الغث والسمين، والصحيح والضعيف من غير تصحيح ولا تدقيق، فهو كحاطب الليل جامع بين الرطب واليابس في الليل»[1].

٣.«قنية المنية»؛ لمختار بن محمود الزاهدي الغزميني (ت٦٥٨هـ)؛ لجمعها للرواية الضعيفة والغريبة؛ قال ابن عابدين[2]: «نَقْل الزاهدي لا يعارض نقل المعتبرات النعمانية، فإنَّه ذكر ابن وهبان أَنَّه لا يلتفت إلى ما نقله الزاهدي مخالفاً للقواعد ما لم يعضده نقل من غيره».

وقال الطَّحْطَاويُّ[3]: «وما في «القُنية» [4]: من أنَّ الكحلَ وجب تركه يوم عاشوراء لا يُعوَّل عليه؛ لأنَّ «القُنية» ليست من كتب المذهب المعتمدة»[5].

وقال البركويّ[6]: « «القنية» فهي وإن كانت فوق تلك الكتب وقد نقل عنها

---

(١) في مقدمة السعاية ص٣٧، وتذكرة الراشد ص٥٦، وغيث الغمام ص٣٠، ومقدمة عمدة الرعاية ص١٢، والعقود الدرية ٢: ٣٢٤.

(٢) في العقود الدرية ٢: ٣٢٤.

(٣) في رد المحتار ١: ٤٦٠.

(٤) في قنية المنية ق١٢٠/ أ..

(٥) في الفوائد البهية ص١٥٣، وينظر: اللكنوي،مقدمة عمدة الرعاية ١: ١٢.

(٦) في إنقاذ الهالكين ص٧٦.

بعض العلماء في كتبهم، لكنَّها مشهورة عند العلماء الثقات بضعف الرواية، وأنَّ صاحبها معتزلي، فغايتها أن يعمل بما فيها إذا لم يعلم مخالفتها الكتب المعتبرة، وأما مع المخالفة فلا».

٤. «المُجتبى شرح القدوري»؛ للزاهدي أيضاً، قال اللكنوي[1]: «طالعت «القنية» و«المجتبى» فوجدتهما على المسائل الغريبة حاويين، ولتفصيل الفوائد كافيين، إلا أنَّه صرَّح ابن وهبان، وغيره: أنَّه معتزلي الاعتقاد، حنفي الفروع، وتصانيفه غير معتبرة ما لم يوجد مطابقتها لغيرها؛ لكونها جامعة للرطب واليابس».

٥. «الحاوي»؛ للزاهدي أيضاً؛ قال ابن عابدين[2]: «و«الحاوي» للزاهدي مشهور بنقل الروايات الضعيفة». وقال اللكنوي[3]: «حكموا بكون «القنية»، و«الحاوي» كلاهما للزاهدي غير معتبر؛ لكون مؤلفهما جامعاً لكل شيء من غير فرق بين الأسود والأحمر».

٦. «كنز العبّاد في شرح الأوراد»؛ لعلي بن أحمد الغوري، قال اللكنوي[4]: «مملوء مِنَ المسائل الواهية، والأحاديث الموضوعة، لا عبرة له، لا عند الفقهاء،

---

(١) في الفوائد البهية ص٣٤٩.

(٢) في العقود الدرية ٢: ١٢٧.

(٣) في تذكرة الراشد ص٨٠، وينظر: مقدمة عمدة الرعاية ١: ١٢، والمنهج الفقهي ص١٧٩.

(٤) في النافع الكبير ص٢٩.

ولا عند المحدثين». وقال جمال الدين المرشدي: «فيه أحاديث سمجة موضوعة، لا يحل سماعها». و«الأوراد» للشيخ الأجل محيي السنة شهاب الدين السّهروردي[١].

٧.«مطالب المؤمنين في الفتاوىٰ»؛ لبدر الدين بن تاج الدين بن عبد الرحيم اللاهوري، قال اللكنوي[٢]: «إنَّه من الكتب غير المعتبرة المملوءة من الرطب واليابس، مع ما فيها من الأحاديث المخترعة، والأخبار المختلفة»[٣].

٨.«شرعة الإسلام»؛ لركن الإسلام محمّد بن أبي بكر الجُوغِيّ السَّمَرْقَنْدِيّ (ت٥٧٣هـ)، قال اللكنوي[٤]: «وجدته كتاباً نفيساً مشتملاً علىٰ المسائل الفقهية، والآداب الصُّوفيَّة، إلا أنَّه مشتملٌ علىٰ كثير من الأحاديث المختلفة، والأخبار الواهية المنكرة»[٥].

٩.«السراج الوهاج شرح مختصر القُدُوريّ»؛ لأبي بكر بن عليّ الحَدَّاديّ (ت٨٠٠هـ)، عدّه البركوي واللكنوي مِنَ الكتب المتداولة الضعيفة غير المعتبرة، مع أنَّ مؤلفه كان عالماً عاملاً ناسكاً فاضلاً زاهداً، سارت بمؤلفاته الركبان[٦].

---

(١) في كشف الظنون ٢: ١٥١٧.

(٢) في النافع الكبير ص٢٩-٣٠.

(٣) في معارف العوارف ص١٠٨.

(٤) في الفوائد البهية ص٢٦٦.

(٥) في كشف الظنون ٢: ١٠٤٤، والجواهر المضية ٣: ١٠٣.

(٦) في النافع الكبير ص٢٩، ومقدمة عمدة الرعاية ١: ١٢، وتاج التراجم ص١٤١، وكشف الظنون ٢: ١٦٣١.

١٠. «الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري»؛ للحدادي أيضاً، وهي مختصرة من «السراج الوهاج»، ولها حكمه.

١١. «الفتاوىٰ الصوفية»؛ لفضل الله بن محمد بن أيوب (ت٦٦٦هـ)، قال البركوي: «إنَّها ليست من الكتب المعتبرة، فلا يجوز العمل بما فيها إلا إذا علم موافقتها للأصول». وقال ابن كمال باشا: «إنَّه من الكتب غير المعتبرة». مع أنَّ مؤلفها كان إماماً فقيهاً أصولياً، سيد أرباب الحقيقة[1].

١٢. «مشتمل الأحكام في الفتاوىٰ»؛ لفخر الدين يحيىٰ الرومي (ت٨٦٤هـ)، عدَّه المولىٰ البركوي من جملة الكتب المتداولة الواهية[2].

١٣. «الإبراهيم شاهية في الفتاوىٰ»؛ لأحمد بن محمد الملقب بنظام الدين الكيكلاني، عدَّه اللَّكنويّ من الكتب غير المعتبرة، مع أنَّه كتابٌ كبير من أفخر الكتب، جمعه من مئة وستين كتاباً للسلطان إبراهيم شاه[3].

١٤. «شرح النقاية»؛ لأبي المكارم عبد الله بن محمَّد (ت بعد ٩٠٧هـ)، قال ابن عابدين[4]: «رجل مجهول، وكتابه كذلك». وعدّه اللكنوي[5] من الكتب غير المعتبرة.

---

(١) في كشف الظنون ٢: ١٢٢٥، والفوائد ص٢٥٠.

(٢) في مقدمة العمدة ١: ١٢، وكشف الظنون ٢: ١٦٩٢.

(٣) في معارف العوارف ص١٠٨، وكشف الظنون ١: ٣، ومقدمة العمدة ١: ١٢.

(٤) في العقود الدرية ٢: ٣٢٤.

(٥) في مقدمة السعاية ص٣٩، ومقدمة عمدة الرعاية ١: ١١.

١٥. «فتاوى الطوري»؛ لمحمد بن الحسين الطوري (ت بعد ١١٣٨هـ)، عدَّه أبو السعود الأزهري واللكنوي من الكتب غير المعتمدة[1].

١٦. «فتاوى ابن نجيم»؛ لزين العابدين إبراهيم ابن نجيم المصري (ت٩٧٠هـ)؛ عدّه أبو السعود الأزهري واللكنوي من الكتب غير المعتمدة[2].

١٧. «المخارج والحيل»؛ المنسوب إلى أبي يوسف، قال العثماني[3]: «إنَّه طالما تردّد العلماء في كونه من مؤلفات أبي يوسف، والصحيح أنَّه كتاب منحول لا يصح نسبته إلى القاضي أبي يوسف، فإنَّ رواته عن أبي يوسف مجهولون وبعضهم كذابون.

وقد ذكر الكوثري[4]: «إنَّه رواية الكذاب بن الكذاب بن الكذاب محمد بن الحسين بن حميد عن محمد بن بشر الرقي عن خلف بن بيان رواية مجهول عن مجهول فلا يصح الاعتماد عليه».

١٨. «الفتاوى العزيزيّة»؛ المنسوبة إلى عبد العزيز بن ولي الله الدِّهلوي (ت١٢٣٩هـ)، قال العثماني[5]: «إنَّ هذا الكتاب ليس من تأليفه، وإنَّما جمع رجل

---

(١) في مقدمة عمدة الرعاية ١: ١٢، ورد المحتار ١: ٧٠.

(٢) في رد المحتار ١: ٧٠، ومقدمة عمدة الرعاية ١: ١٢.

(٣) في أصول الإفتاء ص٣٤.

(٤) في حاشيته على مناقب أبي حنيفة ص٥٤. وينظر: تمحيص هذا في حسن التقاضي ص٦٧-٧٢.

(٥) في أصول الإفتاء ص٣٤.

فتاواه بعده، وهذا الجامع لا يعرف، وقد سمعت من والدي الشيخ المفتي محمد شفيع أنَّه يوجد في هذا الكتاب إلحاقات لا يصحّ نسبتها إلى الشيخ الدِّهلوي، فلا ينبغي الاعتماد عليها ما لم يتأيّد مضمونه بدليل آخر».

١٩. «التسهيل شرح لطائف الإشارات» لمحمود بن اسرائيل ابن قاضي سماونة (ت٨٢٣هـ)، وقد عَدّه البركوي من الكتب المتداولة الغير المعتبرة[١].

٢٠. «روضة المجالس في الفروع الحنفية»، عَدَّه حاجي خليفة[٢] من الكتب المتداولة الغير المعتبرة.

رابعاً: كيفية الاستفادة منها:

نورد هاهنا شروطاً للأخذ منها، وهي:

١ .أن لا يخالف ما أخذه ما في الكتب المعتمدة والمقبولة، قال اللكنوي[٣]: «فإن وجد مسألة في كتاب لم يوجد لها أثر في الكتب المعتمدة، ينبغي أن يتصفح ذلك فيها، فإن وجد بها وإلا لا يجترأ على الإفتاء بها».

وقال[٤] أيضاً: «والحكم في هذه الكتب المعتبرة أن لا يؤخذ منها ما كان مخالفاً لكتب الطبقة الأعلى، ويتوقّف في ما وجد فيها ولم يوجد في غيرها ما لم يدخل ذلك في أصل شرعي».

---

(١) في كشف الظنون٢: ١٥٥١.

(٢) في كشف الظنون١: ٩٣٢.

(٣) في النافع الكبير ص٢٦.

(٤) في النافع الكبير ص٣٠.

وقال العثماني(١): فأما ما وجد فيها ولم يوجد في غيرها فيتوقف فيه، فإن دخل ذلك في أصل شرعي ولم يخالف أصلاً فقهياً فلا بأس بالأخذ به، وإن لم يدخل لم يجز الأخذ أو الإفتاء به».

٢. أن تكون المسائل التي يأخذها موافقة للأصول المعتمدة.

٣. إنَّه لا يجوز الأخذ إلا لَمَن كان أهلاً لذلك، بأن كان مِنَ الفقهاء الضابطين ممن يتميَّز بسعة العلم ودقّة النظر، وقوّة الحفظ.

٤. أن يراجع المطولات مِنَ الشروح والحواشي وغيرها؛ للاطلاع على ضوابط المسألة وتقييداتها.

قال اللكنوي(٢): «إنَّ الفقهاء جعلوا «القُنْيَة»، و«الحاوي» من الكتب الغير المعتبرة، ومع ذلك أجازوا النَّقل عن الكتب غير المعتبرة، وأخذ ما فيها، بشرط أن لا يخالف ما فيهما ما في الكتب المعتبرة، وأباحوا الاعتماد على ما فيهما من المسائل، إذا وافقت الأصول المعتمدة، وهذا إنَّما يحصل لمن له سعة علم ونظر، وقوة حفظ وبصر، فيباح له الأخذ عن مثل هذه الكتب الغير المعتبرة.

وأما من ليس له علم، ولا فهم، ولا له امتياز بين الحسن والشوم، والهدهد والبوم، ولا له عرفان بصحة ما فيها وسقمها، وصوابها وخطأها، ومعروفها ومنكرها، وجلّ مقصده إنَّما الجمع والترتيب، والسجع والتأليف، من غير التزام

---

(١) في أصول الإفتاء ص٣٢.

(٢) ينظر: تذكرة الراشد ص ٩٨-٩٩. وينظر: مقدمة عمدة الرعاية ١: ١٣، والمنهج الفقهي ص١٧١.

الصِّحة وتمييز الثقة عن غير الثقة، فلا يحلّ له النقل بكل ما فيها، من دون تنبيه على ما فيها».

فتحصّل لنا أنَّ معرفةَ الكتب المعتمدة من غيرِ المعتمدةِ أمرٌ مهمٌّ في التّمييزِ بين الكتب، وينبغي التّنبّه أنَّ عَدَّ الكتاب من الكتب غير المعتبرة لا يعني عدم الاستفادة منه، بل الأخذ منه بحيطة وحذر لعالم متبصّر حافظ للمذهب وعارف بالمسائل المعتمدة.

ولا بُدَّ مِنَ الوقوف على أسباب عدم اعتماد الكتب؛ ليتمكن من خلالها معرفة الكتب غير المعتمدة التي لم يُصرح الفقهاء باعتمادها وعدمه، وبدون معرفة الأسباب يجعل حكم عدم الاعتماد واحدٌ في كلّ كتاب نصّوا على عدم اعتماده، وهذا خطأ كبير؛ لأنَّ عدمَ الاعتماد قد يرجع لسبب كالاختصارِ الشديد للكتاب أو فقده لا أنَّ مسائلَه ضعيفة في نفسها، فالأمرُ يحتاج إلى مراجعةِ الشُّروح والحواشي لفهمها مثلاً.

* * *

تنبيه:

هذا فهرس بأسماء الكتب وأسماء المؤلفين ووفياتهم ودرجة اعتمادها تُسهل على الدّارسين حفظها؛ لأنه لا غنى عن حفظ هذه الكتب؛ ليتمكن الدارس من الترجيح بين الأقوال، وهي على ثلاثة أقسام:

الأوّل: الكتب المعتمدة:

	اسم الكتاب	اسم الشهرة والوفاة
١	الأصل	لمحمد بن الحسن (ت١٨٩هـ)
٢	الجامع الكبير	لمحمد بن الحسن (ت١٨٩هـ)
٣	الجامع الصغير	لمحمد بن الحسن (ت١٨٩هـ)
٤	السير الكبير	لمحمد بن الحسن (ت١٨٩هـ)
٥	الزيادات	لمحمد بن الحسن (ت١٨٩هـ)
٦	الكافي	للحاكم الشهيد (ت٣٣٤هـ)
٧	مختصر الكرخي	لأبي الحسن الكرخي (ت٣٤٠هـ)
٨	مختصر الطحاوي	لأبي جعفر الطحاوي (ت٣٢١هـ)
٩	مختصر القدوري	لأبي الحسين القدوري (ت٤٢٨هـ)
١٠	بداية المبتدي	علي المَرغيناني (ت٥٩٣هـ)
١١	وقاية الرواية	برهان الشريعة المحبوبي (٦٨٣هـ)

١٢	كنز الدقائق	حافظ الدين النسفي (ت٧١٠هـ)
١٣	مجمع البحرين	ابن الساعاتي (ت٦٩٤هـ)
١٤	المختار	عبد الله الموصلي (ت٦٨٣هـ)
١٥	النقاية	صدر الشريعة المحبوبي (ت٧٤٧هـ)
١٦	ملتقى الأبحر	إبراهيم الحلبي (ت٩٥٦هـ)
١٧	تحفة الفقهاء	علاء الدين السمرقندي (ت٥٤٠هـ)
١٨	المبسوط	شمس الأئمة السرخسي (ت٤٨٣هـ)
١٩	المبسوط	فخر الدين البزدوي (ت٤٨٢هـ)
٢٠	المبسوط	لشيخ الإسلام خُواهر زاده (ت٤٨٣هـ)
٢١	شرح الطحاوي	علي الاسبيجابي (ت٥٣٥هـ)
٢٢	شرح الطحاوي	أبو بكر الرازي (الجصاص) (ت٣٧٠هـ)
٢٣	شرح الكرخي	لأبي الحسين القدوري (ت٤٢٨هـ)
٢٤	شرح القدوري	أحمد الأقطع (ت٤٧٤هـ)
٢٥	الهداية شرح البداية	علي المرغيناني (ت٥٩٣هـ)
٢٦	بدائع الصنائع	ملك العلماء الكاساني (ت٥٨٧هـ)
٢٧	الكافي شرح الوافي	حافظ الدين النسفي (ت٧١٠هـ)

٢٨	شرح الوقاية	صدر الشريعة المحبوبي (ت٧٤٧هـ)
٢٩	تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق	عثمان الزيلعي (ت٧٤٣هـ)
٣٠	العناية شرح الهداية	أكمل الدين البابرتي (ت٧٨٦هـ)
٣١	الاختيار شرح المختار	عبد الله الموصلي (ت٦٨٣هـ)
٣٢	رد المحتار شرح الدر المختار	خاتمة المحققين ابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)
٣٣	المبسوط	صدر الإسلام طاهر البخاري (ت٥٠٤هـ)
٣٤	غرر الأحكام	ملا خسرو (ت٨٨٥هـ)
٣٥	درر الحكام شرح غرر الأحكام	ملا خسرو (ت٨٨٥هـ)

الثّاني: الكتب المقبولة:

	اسم الكتاب	اسم الشهرة والوفاة
١	المحيط الرضوي	رضي الله السرخسي (ت٥٧١هـ)
٢	منية المصلي وغنية المبتدي	سديد الدين الكاشغري (ت٧٠٥هـ)
٣	تنوير الأبصار	التمرتاشي (ت١٠٠٤هـ)
٤	نور الإيضاح	حسن الشرنبلالي (ت١٠٦٩هـ)
٥	خلاصة الكيداني	لطف الله النسفي (ت٩٠٠هـ)
٦	مقدمة الصلاة	أبو الليث السمرقندي (ت٣٧٥هـ)

٧	فتح القدير شرح الهداية	كمال الدين ابن الهمام (ت٨٦١هـ)
٨	البناية شرح الهداية	بدر الدين العيني (ت٨٥٥هـ)
٩	رمز الحقائق شرح كنز الدقائق	بدر الدين العيني (ت٨٥٥هـ)
١٠	إمداد الفتاح شرح نور الإيضاح	حسن الشُّرُنْبُلاليّ (ت١٠٦٩هـ)
١١	مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح	حسن الشُّرُنْبُلاليّ (ت١٠٦٩هـ)
١٢	الدر المختار شرح تنوير البصار	علاء الدين الحصكفي (ت١٠٨٨هـ)
١٣	الدر المنتقى شرح ملتقى الأبحر	علاء الدين الحصكفي (ت١٠٨٨هـ)
١٤	مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر	شيخي زاده (ت١٠٧٨هـ)
١٥	اللباب شرح الكتاب	عبد الغني الميداني (ت١٢٩٨هـ)
١٦	البحر الرائق شرح كنز الدقائق	زين الدين ابن نجيم (ت٩٧٠هـ)
١٧	النهر الفائق شرح كنز الدقائق	عمر ابن نجيم (ت١٠٠٥هـ)
١٨	نهاية المراد شرح هداية ابن العماد	عبد الغني النابلسي (ت١١٤٣هـ)
١٩	المحيط البُرهانيّ	برهان الدين ابن مازه (٦١٦هـ)
٢٠	الذَّخيرة البُرهانيّة	برهان الدين ابن مازه (٦١٦هـ)
٢١	الشُّرنبلالية على الدرر	حسن الشرنبلالي (ت١٠٦٩هـ)
٢٢	عمدة الرعاية شرح الوقاية	عبد الحي اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)

٢٣	الطحطاوي على الدر	أحمد الطحطاوي (ت١٢٣١هـ)
٢٤	الطحطاوي على المراقي	أحمد الطحطاوي (ت١٢٣١هـ)
٢٥	فتح الله المعين على ملا مسكين	أبو السعود الأزهري (ت١١٧٢هـ)
٢٦	الفتاوى الخانية	فخر الدين قاضي خان (ت٥٩٢هـ)
٢٧	خلاصة الفتاوى	افتخار الدين البخاري (ت٥٧٢هـ)
٢٨	الفتاوى الكبرى	الصدر الشهيد ابن مازه (ت٥٣٦هـ)
٢٩	الفتاوى الصغرى	الصدر الشهيد ابن مازه (ت٥٣٦هـ)
٣٠	الفتاوى التَّتارخانية	عالم بن علاء الدين (ت٧٣٦هـ)
٣١	الفتاوى الوالواجية	ظهير الوالواجي (ت٥٤٠هـ)
٣٢	الملتقط في الفتاوى	ناصر الدين السمرقندي (ت٥٥٦هـ)
٣٣	الفتاوى الهندية	نظام الدين الجونفوري
٣٤	تنقيح الفتاوى الحامدية	لمحمد أمين ابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)
٣٥	الفتاوى الخيرية	خير الدين الرملي (ت١٠٨١هـ)
٣٦	الأشباه والنظائر	زين الدين ابن نجيم (ت٩٧٠هـ)
٣٧	غمز عيون البصائر على الأشباه والنظائر	أحمد الحموي (ت١٠٩٨هـ)
٣٨	شرح كنز الدقائق	ملا مسكين (ت٩٥٤هـ)

٣٩	الفتاوى البزازية	ابن البزَّاز الكَرْدَري (ت٨٢٧هـ)
٤٠	الفتاوى الظهيرية	لظهير الدين البخاري (ت٦١٩هـ)
٤١	مختارات النوازل	لأبي الليث السمرقندي (ت٣٧٥هـ)
٤٢	الفتاوى العمادية الحامدية	لحامد أفندي العمادي (ت١١٧١هـ)
٤٣	التجنيس والمزيد	لعلي الفرغانيّ المَرغيناني (ت٥٩٣هـ)
٤٤	الفتاوى الأنقروية	لأحمد الأنقرويّ (ت٧٤٥هـ)
٤٥	جامع الفصولين	قاضي سِمَاوْنَه (ت٨٢٣)
٤٦	أدب الأوصياء	عليّ الجماليّ (ت٩٣١هـ)
٤٧	مواهب الرحمن	برهان الدين الطرابلسي (ت٩٢٢هـ)
٤٨	البرهان شرح مواهب الرحمن	برهان الدين الطرابلسي (ت٩٢٢هـ)

الثّالث: الكتب المردودة:

	اسم الكتاب	اسم الشهرة والوفاة
١	شرح أبي المكارم على النقاية	عبد الله أبو المكارم (ت٩٠٧هـ)
٢	جامع الرموز شرح النقاية	القهستاني (ت٩٥٣هـ)
٣	شرح شرعة الإسلام	ركن الإسلام الجوغي (ت٥٧٣هـ)
٤	المجتبى شرح القدوري	الزاهدي (ت٦٥٨هـ)

٥	السّراج الوهاج شرح القدوري	الحدادي (ت٨٠٠هـ)
٦	الجوهرة النيرة شرح القدوري	الحدادي (ت٨٠٠هـ)
٧	قنية المنية	الزاهدي (ت٦٥٨هـ)
٨	فتاوى ابن نجيم	زين الدين ابن نجيم (ت٩٧٠هـ)
٩	فتاوى الطوري	الطوري (ت١١٣٨هـ)
١٠	خزانة الروايات	القاضي جكن (ت٩٢٠هـ)
١١	الفتاوى الصوفية	فضل الله ابن أيوب (ت٦٦٦هـ)
١٢	مشتمل الأحكام في الفتاوى	فخر الدين الرومي (ت٨٦٤هـ)
١٣	الإبراهيم شاهية	نظام الدين الكيكلاني
١٤	الحاوي	الزاهدي (ت٦٥٨هـ)
١٥	الفتاوى العزيرية	عبد العزيز الدهلوي (ت١٢٣٩هـ)
١٦	التسهيل شرح لطائف الإشارات	ابن قاضي سماونة (ت٨٢٣هـ)
١٧	مطالب المؤمنين في الفتاوى	بدر الدين اللاهوري
١٨	كنز العباد في شرح الأوراد	أحمد الغوري

* * *

المبحث الثّالث
وظائف المجتهدين

ونعرضها في تمهيد ومطالب على النّحو الآتي:

تمهيد: وفيه ثلاثة أمور:

أولاً: تعريف الاجتهاد لغةً واصطلاحاً:

الاجتهاد لغةً: قيل: تحمُّل الجَهَد، وقيل: استفراغُ الجُهد.

واصطلاحاً: استفراغُ الفقيه الوسعَ لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعيٍّ فرعيٍّ[1].

وقد وقع لبس كبير في قضية الاجتهاد، بحيث لا يتصور إلا بصورته المطلقة الموجودة في المجتهد المطلق الذي يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة، وفي الحقيقةِ هذا نوعٌ من أنواع الاجتهاد لا كلّ الاجتهاد، كما هو ملاحظٌ من التَّعريف أوّلاً، ومما سيأتي من كلام.

ومَن لا ينتبه لهذه النُّكتة يبقى حياً في عالم من الخيال، وبعيداً عن الواقع، والذي نريده هاهنا أن يكون كلامنا في وظائف المجتهد استقراء وواقع لا كلام

---

(١) ينظر: فصول البدائع ٢: ٤٧٤.

فرضيّات وعقليّات:

فمن حيث الاستقراء: مضىٰ علىٰ اجتهادات علماء الأمّة ما يزيد عن أربعة عشر قرناً، سَلَكتْ فيه مناهج وطُرُق في التَّوصلِ إلىٰ الأحكامِ الشرعيّةِ والتعرّف عليها والإفتاء بها والتقنين منها، فنريد من حيث استقراء التَّاريخ الفقهيّ أن ندركَ ذلك ونقرِّرَه.

ومن حيث الواقع: أننا نعيش الإسلام في حياتنا ونجتهد في تطبيقِه علىٰ أنفسِنا وأهلينا ومجتمعنا، والإسلام العمليّ التطبيقيّ مرجعه إلىٰ الفقه بالدرجة الأولىٰ، فكلُّ أعمال جوارحنا معالجتها في الفقه، وإن كان للتَّربيةِ الأثرُ البالغ علىٰ أفعال الحواسّ، لكن في النَّتيجة هي تصرّفات تحتاج أحكاماً، ومعرفتُها مردُّها للفقه.

ثانياً: الاجتهاد حقيقة واقعيّة:

إنَّ عيشَ وتطبيقَ أي علم يحتاج إلىٰ اجتهادٍ فيه؛ لتمييزِ صحيحِه من سقيمِه، وتَصَوُّر كيفيةِ العملِ به، وتخريج المسائل المستجدّة علىٰ أصول أئمّتنا في الاجتهاد.

وهذا أمرٌ لا ينبغي أن يختلف فيه اثنان، وإلاّ لكان العلمُ نظريّاً خياليّاً لا يُطبّقُ ولا يُعاش، فطالما نريده علماً عمليّاً في حياتنا لا بدّ فيه من الاجتهاد، وقدر المتخصّصين فيه يتميَّز بقدر اجتهادهم، وهذا يظهر في مختلف العلوم حتىٰ عند أربابِ الصَّنائع.

إذن فالواقعُ يفرضُ علينا أنَّه لا بُدَّ من الاجتهادِ في العلمِ طالما أنَّه يُعاشُ في الحياة، لكن علىٰ درجاتٍ وصورٍ متفاوتةٍ فيه.

فالفكرةُ الشَّائعةُ بين الطلبةِ من توقّف الاجتهاد وإغلاق بابه، وهل يوجد مجتهد في هذا الزَّمان؟ اعتقد أنَّ طرحها وسؤالها خطأٌ؛ لأنَّ هذه حقيقةٌ كالشَّمس، كيف يكون علمٌ معاشٌ ومطبّقٌ بدون اجتهاد، كيف يُفهمُ ويُميّزُ ويُعملُ بالعلم بدون اجتهاد.

وعليه فإنَّ تطبيق الفقه في الواقع يحتاج إلى اجتهادٍ، فالفكرةُ التي لا بُدّ من تقريرِها في ذهنِ كلِّ مُتعلِّمٍ للفقه: أنَّ الفقهَ حالُه مثل سائر العلوم، يحتاج إلى دراسةٍ لمعرفةِ قواعدِه وأسسِه ومبادئِه وأمّهات مسائلِه، كما هو الحال في علمِ الهندسةِ أو الطبّ أو غيرِها.

وكلُّ هذه الدراسة؛ ليتوصّل الطَّالب من خلالها إلى تكوين الملَكَة العلميّة، ويتعرّف طريقة أهل العلم في الفهم والبناء وتحليل الأمور، وبقدرِ اجتهادِ الشَّخص بالدِّراسة الذَّاتية والالتقاء بالأساتذة وتحقُّق الذَّكاء لديه يستطيع أن يتوصَّل إلى تكوين الملَكَة في العلم الذي تخصَّص فيه.

وتطبيق المرء للعلم في حياتِه وإفادة مجتمعه به وزيادته لمسائلِه راجعٌ إلى مقدارِ الملَكَة التي كوَّنها فيه، وهذا الأمرُ متحقِّق في الفقه؛ لأنَّه علمٌ كسائر العلوم تكوَّن من اجتهاداتِ العلماءِ فيه، وهذه الاجتهاداتُ منبعُها الملَكَات، وبقدرِ تحصيلها يستطيع أن يتصرَّفَ في هذا العلم ويُضيف إليه معارف وإفادات مبنيّة على أُسس العلم التي تمَكَّن منها.

فعلى الرَّاغبِ في الفقهِ أن يَجِدَّ ويجتهد في طلبِه بما قلتُ، ويَسعى جاهداً لتكوين مَلَكَةٍ فقهيّةٍ قويّة، يستطيع بها تطبيقَه على نفسِهِ ومَن حولَه، وعلى تحقيقِ

مسائلِهِ وتحريرِها وبيان حكم ما جَدَّ منها.

ثالثاً: الاستقراءُ التَّاريخي للطَّبقات:

ممَّا سبق يتبيَّن أنَّ الاجتهاد في نفسِهِ موجودٌ لا محالة؛ لأنَّه روحُ العلم، وبه حياتُه وتطبيقُه، وبدونه ينعدم العلم، ولكنَّه يَمرُّ بمراحل في نشأةِ العلوم وتكوّنِها، فينتقلُ من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ، فالعلمُ في كلِّ مرحلةٍ فيه يحتاج إلى نوعٍ جديدٍ من الاجتهاد؛ لأنَّ المرحلةَ السَّابقة اكتملت، والعلمُ في استمرارٍ وزيادةٍ، وإلا لم يكن علماً.

وليس كلُّ عالمٍ فيه يبدأُ من جديدٍ، بل يستمرُّ في البناءِ على علمِ مَن سبقه حتى يعظم بنيان العلم وتُشيَّدُ قواعدُه وأُسُسُه وتَزدادُ فروعُه ومسائلُه، فيكون علماً مرغوباً فيه، نافعاً للمجتمعات، ولو بدأ كلُّ عالمٍ فيه من البدايةِ واجتهد فيما قاله غيرُه، لبقي العلم في محلِّه ولم يكمل بُنيانُه.

وهذا يقتضي حصول مرحليّة في الاجتهادِ في العلم، تنقلُه من طورٍ إلى طور، وهو ما نقصدُه بالاستقراءِ التَّاريخي للعلم، حيث نلحظ فيه هذا التَّطوُّر الاجتهادي وانتقالُه من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ، وهو واضحٌ جَليٌّ في علمِ الفقه ـ كما سيظهر ذلك في الدراسة التالية ـ.

ويُخرجنا من مُشكلةِ تقسيم الطَّبقات لابن كمال باشا التي هي وظائف في الحقيقة لا طبقات، كما يُقرِّرَه شيخنا العثماني[1]، حيث يقول: «إنَّ هذه الأقسام

---

(١) في أصول الإفتاء ص ١٠١-١٠٢ معارف.

للوظائف لا للأشخاص، والمرادُ أنَّ وظائف الفقهاء تنقسم إلى هذه الأقسام...، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون الرَّجل الواحدُ يتولَّى جميع هذه الوظائف أو بعضَها في وقتٍ واحدٍ، وهذا كما أنَّ العلماءَ ينقسمون إلى مفسّرٍ ومُحدِّثٍ وفقيهٍ ومُتكلّمٍ، ولكن رُبّما يقع أنَّ الرَّجلَ الواحدَ تصدُق عليه جميعُ هذه الأَلقاب، فهو من حيث اشتغاله بالقرآن مُفسِّرٌ، ومن حيث اشتغاله بالحديث مُحدِّثٌ، ومن حيث اشتغاله بالفقه فقيهٌ، فكذلك يجوز أن يكون الرَّجلُ الواحدُ مجتهداً في المسائل وأهلاً للتَّخريج والتَّرجيح في وقتٍ واحدٍ».

وتقريراً لما سبق نحتاج قبل الكلام في الوظائف أن نعرض موجزاً في مبحث مستقل لأبرز أسباب الاجتهاد، وهو الترجيح؛ لأنَّه شرط العمل، وكذلك بيان تعدد أنواع الاجتهاد، وهو المرحلية التاريخية التي مرّ بها.

المطلب الأوَّل: التّرجيح شرط العمل (الحقُّ واحدٌ عند الله):

في هذه النقطة نعرض لأحد أهم أسباب الاجتهاد، وهو عدم جواز العمل بقول إلا بعد ترجيحه بالاجتهاد فيه، فالاجتهاد هو الطريق للوصول للراجح من القول للعمل، وبالتّالي الاجتهاد بطريق الاستنباط وطريق التَّخريج نسعى فيه للوصول للحقّ عند الله ﷻ؛ لأنَّه واحد، فنحتاج أن نُميزه عن غيره لتطبيقه، وهذا يمثل الوظيفة الأُولى والثّانية.

وأمّا الوظيفة الثَّالثة والرَّابعة وهما: الترجيح والتمييز، فهاهنا نتحدَّث عن سببهما، وهو عدم جواز العمل إلا بالرَّاجح؛ لأنَّ المرجوحَ في مقابل الرَّاجح كالعدم، وبالتَّالي وجودهما مبنيٌّ على الوقوف على الحقّ؛ لأنَّه واحدٌ لا متعددٌ.

وأمّا الخامسةُ، وهي التَّقرير، فلا يكون التثبت من مناسبة الحكم للمكلّف أو الواقع إلا بالاجتهاد، وهذا لسعيه لإصابة ما هو الحقّ عند الله تعالىٰ، فيكون الكلام فيها كالكلام في الوظيفة الأولىٰ والثانية.

وكثيرٌ من القائمين علىٰ الفقه في المؤسسات العلمية وعامّة الطلبة الدّارسين له سلكوا مذهب المعتزلة القائلين بتعدّد الحقّ، حتىٰ صارت نظرتُهم إلىٰ أقوال الفقهاء المختلفة أنَّها محلّ اختيار كلّ واحد منهم، فيحقُّ له أخذ ما شاء منها، وترك ما شاء؛ لأنَّها كلُّها حقّ، ففي كلّ مسألةٍ يدرسونها يأخذون فيها عدّة آراء فقهيّة: منها: مَن يقول: بالحلّ، ومنها: مَن يقول: بالحرمة، ومنها: مَن يقول: بالكراهة، وهكذا، دون بيانٍ للرّاجح منها في الغالب، فيكون هذا الطالب المبتدئ هو المختار لما يُريد بما تمليه عليه نفسه علىٰ حسب حاجته، فيوماً يقول: بالحرمة، ويوماً يقول: بالإباحة، وغيرها علىٰ حسب المصلحة العقليّة.

وأقوال العلماء في الحق عند الله ﷻ:

القول الأول: قول المعتزلة وبعض المتكلّمين: المجتهدُ مصيبٌ، والحقُّ عند الله متعدّد؛ لأنَّ الحكم ما أدّىٰ إليه اجتهاد كلّ مجتهد، فإذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالىٰ في حقّ كلّ واحد ما اجتهد به.

واحتجوا بالآتي:

١. إنَّ المجتهدين في القبلةِ جعلوا مصيبين، حتىٰ تأدّىٰ الفرض عنهم جميعاً، ولا يتأدّىٰ الفرض عنهم إلا بإصابة المأمور به مع إحاطة العلم بخطأ من استدبر الكعبة.

والمناقشة له:

إنَّ المتحرّي يخطئ ويصيب أيضاً كغيره من المجتهدين؛ إذ لو صلّىٰ جماعة وتحرّوا القبلة واختلفوا، فمَن علم منهم حال إمامه وهو مخالفه فسدت صلاته؛ لأنَّه مخطئ للقبلة عنده، ولو كان الكلُّ صواباً والجهات قبلة لَمَا فسدت(١).

٢. إنَّ الأحكام تختلف عند اختلاف الرُّسل بين قومين في زمان واحد: كإبراهيم عليه السلام ولوط عليه السلام.

والمناقشة له:

إنَّ الشَّيءَ الواحد جاز أن يكون حراماً لشخص حلالاً لشخص آخر: كأم المرأة حرام علىٰ زوج ابنتها حلال لغيره، وكذلك سائر المحرّمات من الأمّ والبنت وغيرها، وكذلك المال لمالكه حلال ولغيره حرام، فكذلك يجوز أن تثبت الحرمة في حقّ أُمّةٍ، والحلّ في حقّ أمّةٍ أُخرىٰ.

قال الكوثريّ(٢): «والرأي الذي يُنسب إلىٰ المعتزلة، يبيح لغير المجتهدِ الأخذُ بما يروقه من الآراء للمجتهدين، لكن أقلّ ما يجب علىٰ غير المجتهد في باب الاجتهاد أن يتخيَّر لدينه مجتهداً يراه الأعلم والأورع، فينصاع لفتياه.

وأمّا تتبّعه الرُّخص من أقوال كلِّ إمام، والأخذ بما يوافق الهوىٰ من آراء الأئمّة، فليسا إلا تشهّياً محضاً، وليس عليهما مسحة من الدّين أصلاً، كائناً من كان

---

(١) ينظر: الكافي شرح البزدوي ٤: ١٨٤٧-١٨٤٨، وغيره.

(٢) في مقالاته ـ مقالة اللامذهبية قنطرة اللادينية ـ ص٢٢٣-٢٢٥.

مبيح ذلك؛ ولذلك يقول الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني الإمام عن تصويب المجتهدين مطلقاً: «أوله سفسطة وآخره زندقة»؛ لأنَّ أقوالهم تدور بين النفي والإثبات، فأنى يكون الصواب في النفي والإثبات معاً...؟

نعم إنَّ من تابع هذا المجتهد في جميع آرائه، فقد خرج من العهدة، أصاب المجتهد أم أخطأ، وكذا المجتهدون الآخرون؛ لأنَّ الحاكم إذا اجتهد وأصاب فله أجران، وإذا اجتهد وأخطأ فله أجر واحد».

القول الثاني: قول عامّة الفقهاء: المجتهدُ يُخطئ ويُصيب، والحقُّ عند الله واحدٌ، وإن لم يتعيَّن لنا فهو عند الله مُتعيِّن؛ لأنَّ حكمَ الاجتهاد الإصابة بغالب الرّأي، وليس القطع بالوصول إلى الحقّ؛ لأنَّ الحقَّ في موضع الخلاف واحد[1].

واحتجوا بالآتي:

١. قال ﷻ: {فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ}[الأنبياء: ٧٩]، وإذا اختصَّ سليمان ﷺ بالفهم، وهو إصابة الحقّ بالنّظر فيه كان الآخر خطأً[2].

٢. عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه: «إنَّ رجلين اختصما إلى النّبيّ ﷺ، فقال لعمرو: اقض بينهما، فقال: أقضي بينهما وأنت حاضر يا رسول الله، قال: نعم، على إنَّك إن أصبت فلك عشر أجور، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر»[3].

---

(١) ينظر: التلويح ٢: ٢٣٨، والبحر المحيط ٨: ٢٨٤، والتقرير والتحبير ٣: ٣٠٦-٣٠٧..

(٢) ينظر: أصول البزدوي ٤: ١٧، وغيرها.

(٣) في المستدرك ٤: ٩٩، وصححه.

٣.عن عمرو بن العاص ﵁ قال ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر»(١).

٤.عن أبي بكر الصديق ﵁ حين سئل عن الكلالة قال: «إنّي سأقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمنّي ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد، فلمّا استخلف عمر ﵁، قال: إنّي لأستحيي الله أن أردّ شيئاً قاله أبو بكر»(٢).

٥.عن عمر بن الخطاب ﵁: «إذا حاصرتم أهل حصن فأرادوكم على أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله، فإنَّكم لا تدرون ما حكم الله فيهم، ولكن أنزلوهم على حكمكم ثم احكموا فيهم ما شئتم...»(٣).

وجه الدلالة: وجود حكم واحد لله، وليس كلُّ ما يقول المجتهد حكم الله ﷻ؛ لأنّه لا يدري حكم الله يقيناً، وبالتَّالي لا يُسلِّموا لهم أنّ ما قالوه حكم الله ﷻ، ويدعون غيره.

قال التفتازانيّ(٤): «وأمّا السنّة والأثر فالأحاديث والآثار الدّالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ، وهي وإن كانت من قبيل الآحاد، إلا أنَّها متواترة من جهة المعنى، وإلا لم تصلح للاستدلال على الأصول».

---

(١) في صحيح مسلم ١: ١٣٤، وغيره.

(٢) في سنن الدارمي ٢: ٤٦٢، وسنن البيهقي الكبير ٦: ٢٢٣، ومسند الربيع ١: ٣٠٥.

(٣) في سنن سعيد بن منصور ٢: ٢٣٠، وسنن البيهقي الكبير ٩: ٩٦.

(٤) في التلويح ٢: ٢٣٩.

٦. الإجماع، قال علاء الدّين السمرقنديّ[1]: «إنَّ الصّحابة ﵃ أجمعوا على جواز القياس مع مخالفة البعض في جواب المسائل والتّخطئة، حتى شدّدوا على عبد الله بن عبّاس ﵄ في جواز ربا النّقد... فالصّحابة الذين جوّزوا القياس أجمعوا على جواز الخطأ على القياس، وإجماع الصّحابة ﵃ حجّة قاطعة».

ونَقل الإجماع أيضاً شيخ الإسلام شمس الدين الفناريّ[2].

فلم تكن مناقشة حقيقية لأدلتهم؛ لقوتها وظهورها؛ ولذلك كان مذهب الأئمة الأربعة، واتفق عليه الفقهاء، فحقَّ له أن يتقدّم ولا يُلتفت لغيره.

المطلب الثّاني: وظائف المجتهدين:

بعد تقرير الحاجة الواقعية للاجتهاد، والحقيقة التّاريخة بحصوله في كلّ عصر وزمان، نتيقَّن بحقيقته، وندرك أنَّها الحلقة المهمة للدارس للفقه والعامل به، حيث يسعى الطالب للحصول على هذه الوظائف، وترتفع همته لذلك، ويسعى العامل بالفقه إلى الاستفادة منها في تطبيق الفقه واستخراج كنوزه.

وهذه الوظائف للمجتهدين هي:

أولاً: استنباط الأحكام من الكتاب والسُّنة وآثار الصَّحابة ﵃، نوعان:

الأولى: الاعتمادُ على أصولٍ استخرجها المجتهدُ بنفسِه، قال ابنُ كمال باشا[3]:

---

(١) في ميزان الأصول ٢: ١٠٥٦.

(٢) في فصول البدائع ٢: ٤١٧.

(٣) في أصول الإفتاء ص ٨٧عن الطبقات.

«طبقة المجتهدين ... في تأسيس قواعد الأصول واستنباط أحكام الفروع عن الأدلّة الأربعة ...».

وأبرز مَن قام بهذه الوظيفة الأئمة الأربعة، فهم وإن كانوا مستقلين في استنباطِ الأحكام الشرعيّة من الكتاب والسنة، ولكن لا محيص له من نوع من التقليد، وهو أنَّه ينظر في أقوال السلف من الصحابة والتابعين ويتمسّك بها في شرح أحكام القرآن والسنة، فربما لا يوجد نصٌّ صريحٌ من الكتاب والسُّنة، ولكن يوجد قول من أحدِ الصحابة أو التابعين، فيقدّمه على رأيه الخاصّ، وهذا كما أنَّ الإمام أبا حنيفة أخذ كثيراً بقول إبراهيم النخعي، والإمام الشافعي بقول ابن جريج، والإمام مالك بقول أحد الفقهاء السبعة بالمدينة المنورة[1].

وفي الحقيقة هذه الاستقلاليّة لهم كانت ضمن مدارس فقهيّة تربوا فيها، ومشوا على أصولها وقواعدها وفروعها، مع تقرير وتقعيد وتأصيل منهم لما توارثوه، كما هو ظاهر في أفعال أبي حنيفة مع مدرسة الكوفة، ومالك مع مدرسة المدينة.

فإثبات أصول خاصّة بهم في الاستنباط لا يمنع تأثرهم بها في مدارسهم فنقحوها وحققوها أكثر فأكثر حتى نسبت إليهم.

وكذلك قام بهذه الوظيفة طبقة المجتهد المطلق المنتسب المتحققة بأصحاب أبي حنيفة: كأبي يوسف ومحمد، قال الكوثري[2]: «اشتهر في أفواه الموافق

---

(١) أصول الإفتاء ص١٧-١٨.

(٢) في حسن التقاضي ص٨٥-٨٦.

والمخالف، وجرى مجرى الأمثال، قولهم: أبو حنيفة أبو يوسف، بمعنى أنَّ البالغ إلى الدرجة القصوى في الفقاهة أبو يوسف...

ولكل واحد منهم أصول مختصة، تفردوا بها عن أبي حنيفة، وخالفوه فيها، بل قال الغزالي: إنَّهما خالفا أبا حنيفة في ثلثي مذهبه، وقال الجويني: إن كل ما اختاره المزني أرى أنَّه تخريج ملحق بالمذهب لا كأبي يوسف ومحمد، فإنَّهما يخالفان أصول صاحبهما».

وقال أبو زهرة[1]: «إن أبا يوسف ومحمداً وزفر وغيرهم من الأصحاب كانوا مستقلين في تفكيرهم الفقهي كل الاستقلال، وما كانوا مقلدين لشيخهم بأي نحو من نواحي التقليد، وكونهم درسوا آراءه أو تلقوها عليه، وتثقفوا في أولى دراساتهم عليه لا يمنع استقلال تفكيرهم، وحرية اجتهادهم وإلا كان من يتلقى على شخص لا بد أن يكون مقلداً له...».

وأبرز ما يدل على أنَّهم وصلوا لدرجة الاجتهاد المستقل: أنَّ محمد قرن رأيه ورأي أبي يوسف مع رأي أبي حنيفة في مسائل كتب ظاهر الرواية التي خالفاه فيها، مما يوضح أنَّهما كانا يعتقدان أنَّ لهما أهلية في الاجتهاد مثل شيخهما، ولكنهما آثرا نشرَ مذهبهم جميعاً؛ لأنَّ مذهب الجماعة أقوى من مذهب الفرد، ولما فيه من التيسير على غيرهما فيما اختلفا فيه، واعترافاً منهما بمكانة أبي حنيفة ودرجته العالية في الفقه.

---

(١) في أبي حنيفة ص٤٤٤-٤٤٥.

قال اللكنوي[١]: «المصرح في كلام كثير: أنَّ أبا يوسف ومحمد مجتهدان مطلقان منتسبان؛ لأنَّ مخالفتهما للإمام في الأصول غير قليلة».

الثانية: الاعتمادُ على أصولٍ مُقرّرةٍ في المذهبِ استخرج أُسسها أئمّتُه، قال ابنُ كمال باشا[٢]: «طبقةُ المجتهدين... القادرين على استخراج الأحكام عن الأدلّة المذكورة على حَسَب القواعد التي قرَّرها إمامُهم...».

وهذه الوظيفةُ تظهر لدى المجتهد المنتسب، وهو عالمٌ متبحرٌ، وهو الذي وإن لم يبلغ درجة الاجتهاد الكلّي، ولكنه لسعة معرفته بعلوم القرآن والسنة وتبحره في مذهب إمامه وطول ممارسته بالفقه والفتيا لدى أساتذة مهرة تحصل له ملكة قوية في النظر في دلائل الأحكام الفقهية، فإنَّ مثل هذا العالم وإن كان يقلّد إمامه في معظم الأبواب الفقهية... فإنه يجوز له أن يترك قول إمامه[٣].

وتجلّت هذه الوظيفةُ بوضوح في علماءِ القرن الثّالث والرابع إجمالاً: كعيسى ابن أبان والجُوزجانيّ وأبو حفص الكبير ومحمّدُ بن مقاتل والخصّاف والجصّاص والكَرخيّ والطّحاويّ وأبي الليث السَّمرقنديّ وغيرُهم.

فمثلاً انفرد الكرخيُّ عن أبي حنيفة وغيره في أنَّ العام بعد التَّخصيص لا يبقى حجّةً أصلاً، وأنَّ الخبر الواحد الوارد في حادثة تعم بها البلوى، ومتروك المحاجة عند الحاجة ليس بحجة قط، وانفرد أبو بكر الرازي في أنَّ العام

---

(١) في النافع الكبير ص١٥.

(٢) في أصول الإفتاء ص٨٧عن الطبقات.

(٣) أصول الإفتاء ص١٧-١٨.

المخصوص حقيقةٌ إن كان الباقي جمعاً وإلا فمجاز[(١)].

ويلاحظ أنَّ مدرسةَ محدّثي الفقهاء من متأخّري الحنفية وافقوا سير هذه الطبقة في اعتمادهم أُصولاً للتَّرجيح مشوا عليها، ولكن هناك تفاوت ظاهر بينهم وبين هذه الطبقة في التمكّن من الأصول والفروع، يظهر في ضعف ترجيحاتهم، بخلاف هذه الطبقة، فإنَّ ترجيحها من أقوى التَّرجيحات وكذلك تخريجها، والأصول التي اعتمدوها قويّةٌ بالمقارنة مع أصولِ الأئمة، وأمّا هذه المدرسة المتأخرة فمدار أصولهم على أصول المحدّثين مع ضعفٍ ظاهر منهم لما يوردون من أحاديث في استدلالاتِهم يرجِّحون من خلالها، وغفلةٍ واضحةٍ عن طريقةِ الفقهاء في تصحيح الأحاديث وقبولها وردّها، قال الجصّاص[(٢)]: «لا أعلم أحداً من الفقهاء اعتمد طريق المحدِّثين ولا اعتبر أصولهم».

لا سيما أنَّ الوقوفَ على النَّصوص الحديثيّة بصورتها الأدقّ والأحكم بالنسبة إلى هذه الطبقة أقوى؛ لقربها من العهد النبويّ، فحكمُهم أصحُّ وأثبتُ وأَصوب، كما صَرَّح الذهبيُّ[(٣)]: «وهذا في زماننا يعسُرُ نقدُه على المحدِّث، فإنَّ أولئك الأئمّة كالبُخاريّ وأبي حاتم وأبي داود، عاينوا الأصول، وعَرَفوا عِلَلَها، وأمّا نحن فطالَتْ علينا الأسانيد، وفُقِدَت العباراتُ المتيَقَّنة، وبمثلِ هذا ونحوه دَخَل الدَّخَلُ على الحاكم في تصرُّفِهِ في المستدرك».

---

(١) ينظر: حسن التقاضي ص٨٩، أنوار.

(٢) في شرح مختصر الطحاوي٤: ٢٤٤.

(٣) في الموقظة ص٤٦.

ولم ينتبه مَن في هذه المدرسة لقضيّة النَّقل المدرسيّ المتوارث المعتبر عند الحنفيّة والمالكيّة، وقد فصّلتُ ذلك كلَّه في عدّة أبحاث، وهذا يفسّر ردّ ابن عابدين لكثير من أقوالِهم وترجيحاتِهم والرجوع إلى مَن سبقهم في الوقوف على المعتبر من المذهب، ونقصد بهذه المدرسة المتأخرة: ابنُ الهمام ـ وهو شيخها ـ ومَن جاء بعده: كابن أمير الحاج، والحلبيّ، والقاري، والشُّرنبلاليّ، واللكنويّ، وغيرهم.

ثانياً: التَّخريج على أقوال أئمّة المذهب، نوعان:

الأول: حملُ قولِ المجتهد المطلق على محمل معيّن؛ بأن يكون كلامُه من الفرائض أو الواجبات أو السُّنن أو المبطلات أو غيرها، وهذا يعدُّ توضيح وتفسير لمقصود المجتهد، كما حصل مع أبي يوسف ومحمّد في قول الشعبي في ميراث الخنثى، قال البابرتي[1]: «اختلفا في تخريج قول الشَّعبي، فمُحمّد فسَّره على وجه ... وأبو يوسف فسَّره على وجه ...»، فانظر كيف ذكر التَّخريج أَوَّلاً ثم بيَّنه بالتفسير.

قال ابنُ كمال باشا[2]: «طبقةُ أَصحاب التخريج... لإحاطتهم بالأَصول وضبطهم للمأخذ يقدرون على تفصيلِ قولٍ مجملٍ ذي وجهين، وحكمٍ محتملٍ لأمرين منقولٍ عن صاحب المذهب أو عن أحدٍ من أصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله ونظائره من الفروع. وما وقع في

---

(١) في العناية ١٠: ٥٢١.

(٢) في أصول الإفتاء ص ٨٩عن الطبقات.

بعضِ المواضع من «الهداية» من قوله: كذا في تخريج الكرخيّ وتخريج الرَّازيّ من هذا القبيل».

فمثلاً: وردت الطمأنينة في الرُّكوع والسجود عن أبي حنيفة، واختلفوا في حكمها عند أبي حنيفة، هل سنة أم واجبٌ؟ ففي تخريج الجُرجانيّ سنة؛ لأنّ هذه طمأنينة مشروعةٌ لإكمال ركن، وكلُّ ما هو كذلك فهو سنّةٌ كالطمأنينة في الانتقال. وفي تخريج الكرخي: واجبة حتى تجب سجدتا السهو بتركها عنده؛ لأنّ هذه الطمأنينة مشروعة لإكمال ركن مقصود بنفسه، وكل ما هو كذلك فهو واجب كالقراءة، بخلاف الانتقال فإنَّه ليس بمقصود[1].

فنظر لها الجرجانيّ إلى أنّها إكمالُ ركن مطلقاً، والسُّنَّةُ شُرِعت لإكمال الرُّكن، ونظر الكَرخيّ أنّها لإكمال ركن مقصودٍ، فتكون حالها أقوى حتى لا ينتقص الرُّكن، وهذا يتحقَّق بوجوبها، ففرضُ القراءة عند أبي حنيفة آية، وواجبُه ثلاث آيات، فلمّا كانت القراءة ركناً مقصوداً بنفسه وجب قراءة ثلاث آيات، فكذلك لما كان الرُّكوع والسُّجود مقصوداً بنفسه وجبت الطَّمأنينة فيهما.

الثانية: التَّفريعُ على مسائلِ المجتهِدِ وقواعدِه في المسائل المستجدة، فالمجتهدون الأوائل نُقِل عنهم قواعد الأبواب وأُمَّهات مسائلها أَكثر ممّا نُقِل عنهم من فروعِها وتفصيلاتها، وهذه كلُّها من تفريعات مشايخ المذهب على أُصول مذهبهم، وهذا واضح جليٌّ في كتب الفتاوى، فأكثرها من تفريعات المشايخ.

---

(١) ينظر: الهداية والعناية ١: ٣٠٢.

ومثال هذه التفريعات من «فتاوى قاضي خان»[1]: «الهِرّةُ إذا أَكلت طعاماً فسقط من فمها شيءٌ يُكره أكله.

وكذا لو لحست عضواً، لا يُصلّي قبل أن يغسل ذلك العضو.

وإن أكلت فأرة فشربت من إناء في فوره يفسده، وإن شربت بعد ساعة لا يفسده.

ولو وقعت الهرة في جب ماء، فأخرجت حية من ساعتها، فتوضأ إنسان من ذلك الماء، جاز.

بئران وقعت في كلِّ واحدٍ منها هرّة وماتت، فأُخرجت من البئر ونُزح من إحداهما دلوٌ وصُبّ في الأُخرى، يُنزح من الثَّانية جميع الماء، كما لو وقع فيها شاةٌ وماتت».

قال ابنُ كمال باشا[2]: «طبقةُ... يستنبطون الأحكامَ من المسائل التي لا نَصَّ فيها عنه على حسبِ أصولٍ قرَّرها ومُقتضى قواعد بسطها».

وقال ابنُ عابدين[3]: «هو مَن استخرج الأحكام من مذهب مجتهدٍ تخريجاً على أصولِه، لا نقل عينه ـ إن كان مُطلعاً على مبانيه: أي مأخذ أحكام المجتهد ـ أهلاً للنَّظر فيها، قادراً على التَّفريع على قواعده، مُتمكّناً من الفرق والجمع

---

(١) الفتاوى الخانية ١: ٥.

(٢) في أصول الإفتاء ص ٨٩ عن الطبقات.

(٣) في شرح عقود رسم المفتي ١: ٣١.

والمناظرة في ذلك، بأن يكون له ملكةُ الاقتدار على استنباطِ أَحكام الفروع المتجدِّدة التي لا نقل فيها عن صاحبِ المذهب من الأصول التي مَهَّدها صاحبُ المذهب».

وقال الدِّهلويّ[1]: «قومٌ توجّهوا بعد المسائل المجمع عليها بين المسلمين أو بين جمهورهم إلى التَّخريج على أَصل رجلٍ من المتقدِّمين، وكان أكثرُ أمرهم حمل النَّظير على النَّظير، والردُّ إلى أصلٍ من الأُصولِ دون تتبع الأحاديثِ والآثارِ».

ثالثاً: التَّرجيح والتَّصحيح بين أقوالِ علماءِ المذهب، نوعان:

الأولى: التَّرجيح بين الأقوال اعتماداً على الأصول والقواعد والمعاني وأسس الأبواب الفقهية: أي من حيث قوّة البناء الفقهي والأُصولي، بحيث يراعى مبنى المسألة ومبنى الباب.

ومبنى المسألة: هو الأصل والضابط الذي بنيت عليه هذه المسألة وأمثالها من المسائل التي تشبهها، فالمسألة دائماً هي تطبيق لأصل، وهذا الأصل عادة يشتمل مجموعة من المسائل المتشابهة.

فإنَّ المسائل الفقهيّةَ مبنيّةٌ على ضوابط وقواعد، تُدرس الفروع من أجل تحصيل هذه الضوابط، وعامّة المذكور في كتب الفقه فيما عدا أبواب العبادات، فإنّها عبارةٌ عن أمثلةٍ وليست مقصودةً بذاتها، وإنَّما هي تطبيقٌ في زمن ومكانٍ مُعيّن، بالتالي مَن لا يدرس المسائل الفقهية ملاحظاً لمبانيها وقواعدها وأسسها،

---

(١) في الإنصاف ص٩٣.

فإنَّه لا يقدر على فهم حقيقةِ الفقه والعيش في كنفه، وإنَّما يبقى متعلِّقاً بقشورٍ بدون قدرةٍ على ضبطٍ وتمكُّن فيه، ولا يصل إلى الملكة الفقهية التي بها نطبق الفقه، ولا يتمكن من الترجيح عند اختلاف الأقوال؛ لأنَّ ارتباط المسائل بأصولٍ ومبانٍ دقيقة يُعرِّفنا بانتفاء العشوائية في الأحكام وانتظامها وترتيبها.

وقد أَبدع قاضي خان في شرحه على «الزيادات» عندما صرَّح في بداية شرحه لكل مجموعة من المسائل للأصل الذي بنيت عليه، فمثلاً الواحد في المعاوضات المالية لا يصلح عاقداً من الجانبين؛ لأنَّ حقوق العقد فيها ترجع إلى العاقد، فيصير الواحد مطالِباً ومطالَباً، وذلك محال[1].

والمقصود بمبنى الباب: أنَّ كلَّ باب من الأبواب الفقهية له فكرةٌ رئيسية يسعى لتحقيقها، وتدور مسائله على تطبيقها، وهذا ما يعرف بالقياس في الباب، الذي يقابله الاستحسان، فالفقه قياس واستحسان، والقياس هو القاعدة في الباب التي تنطبق عليه عامة مسائله، والاستحسان هو الاستثناء من هذه القاعدة، فالفروع التي خرجت عن القياس بنصّ أو إجماع أو ضرورة أو عرف أو غيره، نسميها استحسان.

فالقياس في الوضوء: غسل الأعضاء الثلاثة: الوجه واليدين والرجلين، ومسح الرأس، والاستحسان: هو المسح على الخف الثابت بالحديث المشهور.

---

(١) ينظر: شرح الزيادات لقاضي خان٢: ٧٣٦.

والقياس في نواقض الوضوء: وجوبها بخروج النجس، والاستحسان: النقض بالقهقهة في الصلاة لحديث الضرير المشهور، وهكذا.

فضبط مبنى المسألة والباب هو العامل الأقوى في الترجيح بين الأقوال المختلفة بحيث يرجح منها ما كان متفقاً مع المبنى، قال المرغيناني[1]: «الشَّأن في معرفته ـ أي المدّعي والمدّعى عليه ـ والتَّرجيح بالفقهِ عند الحذّاق من أَصحابنا ؛ لأنَّ الاعتبار للمعاني دون الصور...»: أي العبرة للمعاني التي بنيت عليها المسائل لا لظواهر المسائل وتركيبها.

وقال ابنُ كمال باشا[2]: «طبقةُ أصحاب التَّرجيح... شأنُهم تفضيلُ بعض الرِّوايات على بعضٍ آخر بقولهم: هذا أولى، وهذا أَصحُّ رواية، وهذا أوضح، وهذا أوفق للقياس، وهذا أرفق للنَّاس».

الثّاني: التَّرجيحُ بين الأقوال بناءً على قواعدِ رسم المفتي من المصلحة والعرف والتّيسير وتغيّر الزَّمان والضرورة والحاجة: أي من حيث الأنسب في التَّطبيق في الواقع.

قال ابنُ عابدين[3]: «تتغيّر الأحكام لاختلاف الزَّمان في كثيرٍ من المسائل على حسب المصالح؛ ولهذا قال في «البحر»: فالحاصلُ أنَّ المصحَّح في المذهبِ أنَّ الختمَ سنّةٌ ـ أي للقرآن في التَّراويح ـ، لكن لا يلزم منه عدم تركه إذا لزم منه تنفير

(١) في الهداية٨: ١٥٤.

(٢) في أصول الإفتاء ص ٩١عن الطبقات.

(٣) في رد المحتار٢: ٤٧.

القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصاً في زماننا، فالظَّاهر اختيارُ الأَخفّ على القوم».

رابعاً: التّمييز والتّفضيل بين الأقوال والرِّوايات، نوعان:

الأولى: تمييز أصل المذهب (ظاهر الرواية) عن غيره من الأقوال؛ لأنَّه إن لم يوجد تصحيح من أصحاب الترجيح في قول من الأقوال، فالواجب حينئذٍ اتباع ظاهر الرّواية، قال عبد الحليم[1]: "إن اختلف التصحيح والترجيح كان الترجيح لظاهر الرّواية".

الثّانية.تمييز بين الأقوى والقويّ، والصَّحيح والضَّعيف: أي المعتمد في المذهب عن غيره من الأقوال؛ لأنَّه لا يعتمد على قول غير فقيه متضلع، ولا على ترجيح مَن ليس من أهل الترجيح.

قال ابن كمال باشا[2]: «طبقةُ ... القادرين على التمييز بين الأقوى والقوي والضَّعيف وظاهر الرِّواية وظاهر المذهب والرِّواية النّادرة».

وبالتالي كانت همة المشتغلين بالفقه الوصول إلى هذه الوظيفة حتى يتمكنوا من الإفتاء والتطبيق للفقه، قال ابن عابدين[3]: «إنَّ معرفةَ راجح المختلف فيه من مرجوحِه ومراتبِه قوّة وضعفاً هو نهايةُ آمال المشمرين في تحصيل العلم».

---

(١) في حاشيته على درر الأحكام١: ٢٨٩.

(٢) في أصول الإفتاء ص ٩١عن الطبقات.

(٣) في تحبير التحرير في إبطال القضاء بالفسخ بالغبن٢: ٨١.

خامساً: التَّقريرُ والتَّطبيقُ في العمل والإفتاء والقضاء بالمناسب للواقع، نوعان:

الأولى: تقرير ما هو الأنسب والأرفق والمفتى به بناء على قواعد رسم المفتي من عرف وضرورة وغيرها.

مرَّ معنا أنّ رسمَ المفتي أحد طرفي قاعدة التّرجيح بين المذاهب، وهو كذلك أحد طرفي قاعدة تطبيق الفقه؛ لأنَّه يمثل الجانب العمليّ التطبيقيّ للفقه، ولا سبيل لنا للترجيح بين الأقوال الفقهية إلا به، ولا فهم الخلاف الحاصل بين علماء المذهب إلا من خلاله، ولا إعمال الفقه في الواقع بدونه، فهو أقربُ ما يكون بالروح للفقه؛ إذ بدونه لا حياة له.

وهذا العلم يُمثِّلُ الحلقة ما بين المسائل الفقهيّة المدوّنة في الكتب وما بين الواقع المعاش للناس في كافّة مناحي الحياة، فمَن فقده فهو فاقدٌ للعلم حكماً؛ إذ لا خير في علمٍ بلا عمل، وفاقدُه فاقدٌ للعمل به لنفسه ولغيره.

قال ابن عابدين[١]: «وينبغي أن يكون مطمح نظره إلى ما هو الأرفق والأصلح، وهذا معنى قولهم: إنَّ المفتي يفتي بما يقع عنده من المصلحة: أي المصلحة الدينيّة لا مصلحته الدنيويّة».

وقال الشُّرُنْبُلاليّ[٢]: «وفي «معراج الدراية» معزياً إلى فخر الأئمّة: لو أفتى مفتٍ بشيءٍ من هذه الأقوال في موضعِ الضَّرورة طلباً للتيسير كان حسناً».

---

(١) في رد المحتار ٤: ٣٦٣.

(٢) في حاشيته على درر الحكام ١: ٤٠.

وقال ابنُ الهُمام: «والحقُّ أنَّ على المفتي أن ينظر في خصوص الوقائع... وأقرّه في «النّهر» و«الشُّرُنبلاليّة».»[1].

الثانية: تقريرُ المسألة بعد تصوُّرها جيداً، وإدراك أنَّها هي المناسبة للواقعة، وفهم علَّتها ومبناها وأصلها ومحلها في الإفتاء والعمل، وذكر ابنُ عابدين[2] مطلباً مهماً: «والتحقيقُ: المفتي في الوقائع لا بدّ له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس»، ونقل هذا عن ابن الهُمام[3].

وهذا صريحٌ جداً بأنَّه لا يُمكن التَّعامل مع تطبيق الفقه بدون اجتهاد بمناسبته للحادثة والصورة في الواقع؛ لأنّه يؤدّي إلى إعطاءِ حكمٍ غير مناسبٍ للواقعة، وتعامل بجمودٍ مع الحكم الشَّرعي وإفقادِه روحه من مراعاته للواقع ومناسبته له.

وهذا الأمر لا يقتصر على المكلّف بل يشمل القاضي في قراره بمناسبة هذا الحكم للقضية، قال ابنُ عابدين[4]: «وفي القُهُستانيّ وغيره: اعلم أنَّ في كلِّ موضع قالوا: الرأي فيه للقاضي فالمراد قاضٍ له ملكة الاجتهاد».

وتتسع دائرةُ هذا الاجتهاد بشموله للمفتي في كلِّ الفتاوى التي يُسأل عنها، قال العثمانيّ[1]: «لا يكفي للمفتي ولو كان ناقلاً أن يعرفَ القولَ الصَّحيح الرّاجح

---

(١) رد المحتار٣: ٥٣٥.

(٢) رد المحتار٢: ٣٩٨.

(٣) في فتح القدير ٢: ٣٣٤، وينظر: مجمع الأنهر١: ٢٤٦.

(٤) في رد المحتار٥: ٣٦١، وتحبير التحرير٢: ٧٣.

المرويّ عن المجتهد، وإنَّما يحتاج بعد ذلك إلى تنزيل ذلك القول على الواقعة الجزئية التي سئل عنها، ويجب لذلك الفهم الصَّحيح والملَكَة الفقهية، فإنَّ مثل هذا المفتي وإن لم يكن مجتهداً في معرفة الأحكام الشَّرعيّة، ولكن لا محيص له من نوعِ اجتهاد، وهو الاجتهادُ في تعيين الواقع المسؤول عنه، وتنزيل الحكم عليه».

تعدد درجات كل وظيفة:

فهذه عشرة وظائف للمجتهد، وكلُّ وظيفة فيها تشتمل على درجات عديدةٍ يتفاوت العلماءُ في تحصيلها، حتى الاجتهاد المستقل درجات، فانظر كم وجد مجتهدون في القرنين الأَوّلين، ولم يبق اجتهادات من بين اجتهاداتهم إلا للأئمّة الأربعة؛ لارتفاع درجتهم في الاجتهاد عن غيرهم، وهو من أبرز الأسباب.

وقال الكوثريّ[2]: «والحقُّ أنَّ الاجتهاد له طرفان أعلى وأدنى، وفيما بين الطَّرفين درجاتٌ متفاوتةٌ جدّ التَّفاوت، ومنازلُ مُتخالفةٌ كلّ التّخالف، فلا تظهر منزلة الفقيه بمجرد عَدّه من طبقة أهل الاجتهاد المطلق المستقّل، وكم بين الذين حافظوا على الانتساب مَن هو أعلى منزلةً من الذي حاولوا الاستقلال، على أنّ الاستقلال بالمعنى الصَّحيح لا يوجد بين الأئمّة المتبوعين...».

فهذه الوظائف للمجتهد تعتمد على ملكته الفقهيّة، وهي بلا شكّ متفاوتة من عالمٍ لآخر؛ لأسباب عديدة، منها مثلاً: قُرب العهد بالنبيّ ﷺ، فجعلوا

---

(١) في أصول الإفتاء ص١٦١-١٦٢ معارف.

(٢) في حسن التقاضي ص٢٥-٢٦.

اجتهاد الصَّحابة ﷺ أعلى أنواع الاجتهاد.

وكذلك قربُ العهد بالسَّلف وقرون الخيريّة، قال ابن حجر المكيّ[١]: «كانت ملكة الاجتهاد فيهم أقوى من غيرهم».

وهذه الملكةُ تتحصَّل بقدر توفيق الله ﷻ من مصاحبةِ العلماءِ والبحثِ والتَّدريسِ والإفتاءِ والقدرةِ العقليّة وإكثارِ المطالعة في كتب التَّاريخ والطَّبقات والفتاوى والشُّروح وغيرها.

قال العثمانيّ[٢]: «وهذه الملَكَةُ يُعرفُ بها أُصول الأحكام وقواعدُها وعللها ويُميِّز الكتبُ المعتبرة من غيرِها، ودليلُ حصول هذه الملَكَة أن يأذن له مشايخُه المهرة بالإفتاء».

فما نريد تقريره في علم الفقه كسائر العلوم أنَّ الاجتهاد بدرجته الأدنى يبدأ من قدرة الدارس على تصور المسائل وتطبيقها على نفسه وإفتاء غيره بها، أي تطبيق ما تعلّم على نفسه وغيره، وهو في ذلك درجات.

ويبقى يرتقي في تحصيله لكلّ وظيفةٍ إلى مُنتهاها وإلى قدرتِه على تحصيل وظائف أُخرى من الاجتهاد، من التَّمييزِ والتَّرجيح والتَّخريج، حتى يتمكَّن من معرفة ما لم يُنصّ عليه من المستجدات ممَّا درَّس من الفروع والقواعد.

---

(١) في الفتاوى الكبرى ١: ١٥٧.

(٢) في أصول الإفتاء ص٢٨.

والعلماءُ في التَّخريج للمستجدات متفاوتون فيه جداً، وإلاّ لما رُئِي هذا التَّفاوت الكبير في تخريجات الفُقهاء في داخلِ المذهب؛ لذلك كانت تَخريجات علماء القَرن الثَّالث والرَّابع أقوىٰ من غيرهم.

ومن باب أولىٰ أن يكونوا متفاوتين جداً في الترجيح والتصحيح، فكان ترجيح علماء القرن الخامس والسادس أقوىٰ من غيرهم، قال ابنُ عابدين[1]: «ولا يخفىٰ أنَّ المتأخرين ... كصاحب «الهداية» وقاضي خان وغيرهما من أهل الترجيح هم أعلم بالمذهب منّا، فعلينا اتباع ما رجَّحوه، وما صحَّحوه كما لو أَفتونا في حياتهم».

وكذلك تتفاوت درجاتهم في التمييّز بين الأقوال، حتىٰ عدّوا أصحاب المتون أبرز مَن قاموا بذلك فقُدِّمَت متونُهم علىٰ غيرها من الكتب، وقال الحمويّ[2]: «العملُ علىٰ ما في المتون إذا عارضه ما في الفتاوىٰ». وقال ابنُ نُجيم[3]: «العملُ علىٰ ما هو في المتون؛ لأنّه إذا تعارض ما في المتونِ والفتاوىٰ، فالمعتمدُ ما في المتون، وكذا يُقدَّمُ ما في الشَّروحِ علىٰ ما في الفتاوىٰ»، انتهىٰ.

وكلُّ هذا ينبغي أن يكون من المسلّمات في الواقع لتفاوت النَّاس في عقولهم واجتهادهم والأسباب التي تتوفّر لهم وغيرها من الأمور التي يطول ذكرها.

---

(١) في رد المحتار ١: ١٩٢.

(٢) في غمز العيون ١: ٣٣٤.

(٣) في البحر ٦: ٣١٠.

فهذه الوظائف والدرجات حاصلةٌ في كلِّ زمانٍ ومكان، ولا إشكال في ذلك، وإنَّما القضية المهمّة التي ينبغي أن تكون محلّ اهتمام الطلبة والعلماء هي مقدارُ تحقيقهم للوظيفة في كلّ منها، فهل ما زال في الدرجة الأدنى من الاجتهاد أو بلغ الدَّرجةَ الأعلى، وهل حصَّل كلَّ وظيفةٍ على تمامِها.

فتفاوت المشتغلين في الفقه على قدر تحصيلهم لهذه الوظائف، والأهمُّ هو قدرتُهم على أداءِ كلّ وظيفةٍ بتمامها، بأن يبلغوا أعلى مراتب الاجتهاد فيها، والله أعلم وعلمه أحكم.

* * *

المبحث الرَّابع
طبقات المجتهدين

ونعرض ما يتعلّق به في المطالب الآتية:

المطلب الأوَّل: طبقة المجتهد المطلق:

نلاحظ أنَّ الاجتهاد المطلق عند الحنفية على قسمين:

١. مجتهدٌ مستقلٌ، وتحقَّق في إمام المذهب أبي حنيفة.

٢. مجتهدٌ مستقلٌ منتسبٌ، وتحقَّق في تلاميذ أبي حنيفة: أبو يوسف، ومحمّد بن الحسن الشيباني، وزفر بن هذيل، وسأعرض لكلٍّ منهما في مطلب:

أولاً: طبقة المجتهد المستقل:

وهو مَن استقلّ بأصوله عن اجتهاد منه وإن تأثّر في بعضها من شيوخه ومدرسته التي نشأ فيها، وبنى عليها الفروع مثل: أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد.

فشرطه أن يحوي علوماً ثلاثة:

١. أن يعرف آيات القرآن المتعلِّقة بمعرفة الأحكام لغةً: أي إفراداً وتركيباً،

فيفتقر إلى ما يُعلم في اللغة والصَّرف والنَّحو والمعاني والبيان سليقةً أو تعلماً وشريعة: أي مناطات الأحكام وأقسامه من أنَّ هذا خاصٌّ أو عامٌّ أو مجملٌ أو مبيّنٌ أو ناسخٌ أو منسوخٌ أو غيرُهما.

وضابطه: أن يتمكّن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرُّجوع إليها.

٢. معرفةُ السنة المتعلِّقة بالأحكام وطريق وصولها إلينا من تواتر وغيره، ويتضمَّن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والتَّصحيح والتَّسقيم وغيرها، وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم؛ لتعذُّر حقيقة حال الرُّواة اليوم.

٣. معرفةُ القياسِ بشرائطِه وأركانِه وأقسامِه المقبولة والمردودة.

٤. معرفة المسائل المجمع عليها؛ لئلا يخرق به الإجماع[1].

ثانياً: طبقة المجتهد المستقل المنتسب:

وهو مَن استقلّ بأُصوله عن اجتهاد منه ووافق بعض أُصوله أصول مَن انتسب لمذهبه لموافقة رأيه رأي إمامه فيها، وبَنَى عليها فُرُوعاً مثل أبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر والحسن ﷺ.

وانتسابهم إلى أبي حنيفة انتسابُ أدب، وإلا فقد خالفاه في ثُلُثَيّ مذهبه كما نَصَّ عليه إمامُ الحرمين[2]، وصَرّحوا به في كتب ظاهر الرواية فذكروا قولهم مع

(١) ينظر: فصول البدائع٢: ٤٧٥، والإبهاج في شرح المنهاج٣: ٢٥٥.

(٢) ينظر: حسن التقاضي ص٨٥-٨٦.

قول أبي حنيفة، وكذلك جعل الدَّبوسيّ في «تأسيس النظر» لهم أصولاً مخالفة لأصول أبي حنيفة، كما سبق، وهذا ما ذكر في كثير من كتب الأصول في الاختلاف بين أصول أبي حنيفة وأصولهم في بعض الجزئيات وكلّ ذلك يؤيِّدُ ما وصلوا إليه من درجةِ الاجتهادِ المطلق وإن آثروا الانتساب إلى إمامهم أَدباً معه وسعوا في نشر مذهبه مع أقوالهم، وهذا ما أيّده المرجانيّ واللكنويّ والكوثريّ والمطيعي وابن عابدين والعثماني وأبو زهرة كما سبق.

وهاتان الدَّرجتان في الحقيقةِ هما واحدة، وهي الاجتهادِ المطلق، وإنّما فصّلناهما؛ لتفسير وصول الصَّاحبين إلى درجةِ الاجتهاد المطلق ولم يكن لهما مذهبٌ مستقل.

والاجتهاد المطلق كان حال علماء المئة الأُولى والثانية، فكلُّ مَن اشتغل في الإفتاء أو القضاء من الصحابة أو التابعين أو تابعيهم هم مجتهدون مطلقون مع تفاوت درجاتهم في هذا الاجتهاد المطلق.

وهذا التفاوت لا يخرجهم من درجة الاجتهاد المطلق؛ لأنَّ الاجتهاد في تلك الحقبة كان بهذه الوصف؛ لقرب العهد بالنبي ﷺ، وقصر الأسانيد، وكثرت العلم وقلّة الجهل، فإمكانية الوصول للاجتهاد المطلق متيسرة لمن جدّ واجتهد، وهذا يفسّر لنا حال فقهاء تلك المرحلة كيف كانوا يعتمدون الاستنباط من الكتاب والسُّنة والآثار في استخراج الأحكام.

ولا شكّ أنَّ طبقة المجتهد المطلق بشقيه: المستقل والمنتسب، هم أعلىٰ درجات الاجتهاد، وتحقَّقت فيهم كل وظائف المجتهدين علىٰ أكمل صورة من استنباط وتخريج وترجيح وتمييز وتقرير.

أمّا الاستنباط، فهي الوظيفة التي اختصوا بها عن سائر المجتهدين علىٰ صورتها الكاملة.

وأمّا التّخريج، فاشتغلوا به بطرفيه من تخريج الفروع علىٰ الأصول الفقهية التي أصل الفروع؛ لأنَّها الطريقة المعتبرة في التفريع، ولا شكّ أنهم فعلهم الأعلىٰ لمن جاء بعدهم فيه، وكذلك التخريج بالطرف الثاني وهو بيان معاني مَن سبقهم من المجتهدين، فمثلاً «خرَّجَ أبو حنيفة وأصحابه قولَ ابن عبّاس ﷺ في تكبيرات العيدين أنّها ثلاث عشرة تكبيرة بحمل أنّها علىٰ هذا العدد بإضافة التّكبيرات الأصلية، والشّافعيّ وأتباعه بحملها علىٰ الزَّوائد.

وخرَّجَ أبو يوسف قولَ الشَّعبي: إن للخنثىٰ المشكل من الميراث نصفَ النّصيبين بأن ذلك ثلاث من سبعة، ومحمّد بأنه خمس من اثني عشر»[1].

وأمّا التّرجيح والتّمييز، فهم نشأوا في مدارس فقهية مشوا علىٰ طريقها واستفادوا منها وبنوا علمهم عليها، فأبو حنيفة عاش في مدرسة الكوفة ودرس علومها وسار علىٰ فقهها وأصولها إجمالاً، فيحتاجون إلىٰ الترجيح بين اجتهادات، والتّمييز بين الغثّ من السَّمين من الأقوال في مدارسهم.

---

(١) ينظر: حسن التقاضي ص٨٩-٩١.

وأمّا التقرير، فهم يطبقون ما يجتهدون فيه على مجتمعهم، كما في الاستحسان، فإنَّ جزءاً كبيراً منه يرجع للعرف والضرورة والحاجة، حيث يترك المجتهد القياس ويعمل بالمسألة استحساناً بهذه الأمور؛ مراعاة للواقع.

المطلب الثَّاني: طبقة المجتهدين المنتسبين:

وهو الذي مشى على أُصول إمامه وفروعه إلاّ أنَّه يُخالف في أصولٍ وفروع أحياناً عن اجتهادٍ منه، فيستنبط بها من الكتاب والسُّنَّة.

وشرطه ضبط أصول مقلده؛ لأنَّ استنباطَه على حسبها(١).

وشملت هذه الحقبة عامّة علماء المئة الثّالثة والرّابعة مثل: أبو حفص الكبير، وأبو سليمان الجُوزجانيّ، وعيسى بن أبان، ومحمد بن مقاتل، والخصاف، والطحاويّ، والكرخي، والهندواني، وأبو الليث السّمرقندي، والجصّاص، وغيرهم، ويمكن تلخيص عملهم على النحو الآتي:

١. الاستنباط من الكتاب والسنة بالاعتماد على أصول المذهب عموماً وعلى أصولهم خصوصاً؛ إذ كانوا في هذه الطّبقة يسيرون في عامّة طريقهم على مسلكِ أحد المذاهب الفقهيّة؛ لكفاية حاجتهم فيه وضبطهم له، وعسرة الوصول إلى طبقة الاجتهاد المطلق؛ لبعد الزَّمان وتشعب الأسانيد وطولها، لكن بقيت عندهم إمكانيةٌ لاستخراج بعض الأحكام من الكتاب والسُّنة والآثار بأصول لهم خاصّة أو بالاعتماد على أصول مذهبهم.

---

(١) ينظر: فصول البدائع ٢: ٤٧٥.

فمثلاً انفرد الكَرخيُّ عن أبي حنيفة وغيره: في أنَّ العام بعد التَّخصيص لا يبقىٰ حجّةً أصلاً، وأنَّ خبرَ الواحد الوارد في حادثة تعمّ بها البلوىٰ، ومتروك المحاجة عند الحاجة ليس بحجّة قط، وانفرد أبو بكر الرازي في أنَّ العام المخصوص حقيقةٌ إن كان الباقي جمعاً وإلا فمجاز[1].

وهذه المخالفة للأصول والفروع كانت نادرة بالنسبة للموافقة عمّا ورد عن أئمة المذهب، قال الكرخي[2]: «إن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل علىٰ النسخ أو علىٰ أنه معارض بمثله، ثم صار إلىٰ دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتجّ به أصحابنا من وجوه الترجيح أو يحمل علىٰ التوفيق، وإنما يفعل ذلك علىٰ حسب قيام الدليل، فإن قامت دلالة النسخ يحمل عليه، وإن قامت الدلالة علىٰ غيره صرنا إليه».

فهو يدلُّ علىٰ التأييد الكامل لكل ما ورد عن أئمة المذهب من وجوه الاستدلال، والثقة الكبيرة، وإحسان الظنّ فيهم، إلا أننا في الواقع نجد حصول نوع مخالفة في الأصول والفروع.

فالتَّدرج التَّاريخي اقتضىٰ هذه الكيفية من الاجتهاد المنتسب الذي سلك طريق الاستخراج من الكتاب والسنة والآثار، والتخريج علىٰ أصول المذهب.

وهذه يفسّر لنا أحوال العلماء في المرحلة كيف كانوا مذهبيين من جهة ولهم اختيارات خاصّة بهم تخالف مذهبهم، ولم يعترف بالاجتهاد المطلق لأحدٍ في

---

(١) نور الأنوار ١: ٨٩.

(٢) في أصول الكرخي ص٨٤.

هذه المرحلة، قال اللَّكنوي[١]: «ولم يدع الاجتهاد المطلق غير المنتسب بعد الأئمة الأربعة إلا الإمام محمد بن جرير الطبري، ولم يسلم له ذلك».

وبالتَّالي بقي الاستنباط من الكتاب والسنة والآثار للمعاني والقواعد والأسس والوجوه التي تُبنى عليها الأحكام لمدّة أربعمئة سنة من كبار فحول الأمّة من الصحابة والتابعين ومن تبعهم من الأكابر، فما أبقوا وجهاً صحيحاً للبناء إلا واستخرجوه لَمن بعدهم من أجل بناء الأحكام عليه، وقال الشِّهاب الرَّمليّ: «ومَن تصوَّرَ مرتبة الاجتهاد المطلق استحيا من الله ﷻ أن ينسبَها لأحد من أهل هذه الأزمنة... بل نقل ابن الصلاح عن بعض الأصوليين: أنَّه لم يوجد بعد عصر الشّافعي مجتهد مستقلّ...»[٢].

وقال ابنُ الحسين المالكيّ[٣]: «الجمهورُ على أنَّ شروط الاجتهاد المطلق المذكورة لم تتحقَّق في شخصٍ من علماء القرن الرابع فما بعده، وأنَّ مَن ادّعى بلوغها منهم لا تُسلَّم له دعواه ضرورة أن بلوغها لا يثبت بمجرد الدَّعوى...».

وقال الإمام الزَّرْكَشيّ رضي الله عنه[٤]: «والحقّ أنَّ العصرَ خلا عن المجتهد المطلق، لا عن مجتهد في مذهب أحد الأئمة الأربعة».

---

(١) في النافع الكبير ص١٤ عن الميزان.

(٢) ينظر: فيض القدير ١: ١٥-١٦.

(٣) في تهذيب الفروق٢: ١٨٨.

(٤) في المحيط ٨: ٢٤٢.

وقال ابن مفلح المقدسي[1]: «إنَّ الإجماع انعقد على تقليد كلّ من المذاهب الأربعة، وأنَّ الحقّ لا يخرج عنهم».

وقال الحطّاب[2]: «الذي عليه الجمهور: أنَّه يجب على مَن ليس فيه أهليّة الاجتهاد أن يقلِّدَ أحدَ الأئمة المجتهدين سواء كان عالماً أو ليس بعالم».

٢.اهتموا بالتَّخريج اهتماماً بالغاً على أصول الأبواب التي وردت عن الأئمة؛ لإكمال التفريع المحتاج له في الواقع، وجمعت فتاويهم في «مختارات النوازل» لأبي الليث السمرقندي، وكانت تفاريعهم العمدة لمن جاء بعدهم في التفريع في المذهب في كتب «الفتاوى» خاصة، وفي غيرها عامّة.

قال قاضي خان[3]: «ذكرتُ في هذا الكتاب من المسائل التي يغلب وقوعها وتمس الحاجة إليها وتدور عليها واقعات الأمة ويقتصر عليها رغبات الفقهاء والأئمة، وهي أنواع وأقسام فمنها ما هي مروية عن أصحابنا المتقدمين، ومنها ما هي منقولة عن المشايخ المتأخرين». وطبقة المجتهد المنتسب هم المقصود بالمشايخ المتأخرين، حيث اعتنت فتاوى المجتهدين بالمذهب بنقل أقوالهم والاعتماد عليها.

قال اللَّكنويُّ[4]: «مسائلَ النَّوازل والواقعات، هي مسائلُ استنبطها المتأخرون من أصحاب محمّد وأَصحاب أصحابه ونحوهم فمن بعدهم... وأوّل

---

(١) الفروع ٦: ٤٢١.

(٢) في مواهب الجليل ١: ٣٠.

(٣) في الفتاوى الخانية١: ١.

(٤) في النافع الكبير ص١٨-١٩، وغيره.

كتاب جمع فيه مما علم «النوازل» لأبي الليث السمرقندي (ت٣٧٥هـ)، وجمع فيه فتاوىٰ المتأخرين من المجتهدين من مشايخه، وشيوخ مشايخه: كمحمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة ونصير بن يحيىٰ، وذكر فيها اختياراته أيضاً، ثمّ جمع المشايخ فيه كتباً: كـ«مجموع النوازل» و«الواقعات» للناطفي والصدر الشهيد، ثم جمع من بعدهم من المشايخ الفتاوىٰ لكنهم خلطوا فيها مسائل ظاهر الرواية والنوادر والنوازل مع بعضها كما في «جامع قاضي خان» و«الخلاصة»، وغيرها من الفتاوىٰ».

وبلغت هذه الطبقة في التخريج أعلىٰ الدرجات، فهم الركيزة الأساسية في هذا لَمَن جاء بعدهم، فاجتهادهم معتبر في المذهب إذا اعتمده أهل الاجتهاد والنظر ممَّن جاء بعدهم، وفي بعضِ الأحيان يكون هو المفتىٰ به، ومن أمثلةِ احتجاج أهل النظر بأقوال هذه الطبقة الثالثة قولُ الحلوانيّ عن الجصاص: «إنّا نقلّده ونأخذ بقوله»[1].

٣. التّمييز بين ظاهر الرِّواية وغيره، ولأصحاب هذه الطبقة مساهمة كبيرة في ذلك، فكانت البدايات في تأليف مختصرات في المذهب تحتوي أمهات مسائله من علماء هذه الطبقة، فألف الحاكم الشهيد (ت٣٤٤هـ) مختصر «الكافي» من كتب ظاهر الرواية لمحمد، وألف الطحاوي «مختصراً»، وألف الكرخي «مختصراً»، إلا أنّ أصحابها؛ لكونهم من المجتهدين المنتسبين، فإنّ لهم اختيارات تُخالف المذهب، قال عبد العزيز الدِّهلويّ: « «مختصرَ الطّحاويّ» يدلُّ علىٰ أنه كان

---

(١) في ناظورة الحق ص٢٠٥.

مجتهداً ولم يكن مقلِّداً للمذهبِ الحنفيّ تقليداً محضاً، فإنّه اختار فيه أَشياء تخالف مذهبَ أبي حنيفةَ رضي الله عنه لما لاح له من الأدلّةِ القويَّة»[1].

واعتنى بعضُهم بشرح هذه المختصرات المؤلَّفة في طبقتهم كما فعل الجصاص (ت٣٧٠هـ) في «شرح مختصر الكَرخيّ»، و«شرح مختصر الطَّحاويّ»[2].

٤. التقرير بمراعاة الرسم والأصول، فإنَّه معمول به عندهم على أتم هيئة؛ لرفعة مكانتهم العلمية والاجتهادية، يدلُّ عليه نقل اختياراتهم في الطبقات التي جاءت بعدهم، فكثيراً ما يقولون: اختاره الخصاف أو الجصاص أو الفقيه أبو الليث أو الهندواني[3]، وما جمع عنهم من فتاوى يظهر جلياً رسوخ قدمهم بهذه الوظيفة.

٥. العناية بشرح كتب ظاهر الرواية، مثال: الطحاويّ (ت٣٢١هـ) في «شرح الجامع الكبير»، و«شرح الجامع الصغير»، والكرخي (ت٣٤٠هـ) في «شرح الجامع الكبير» و«شرح الجامع الصغير»[4]، و«شرح الجامع»[5]، وأبو الليث السَّمرقندي (ت٣٧٥هـ) في «شرح الجامع الصّغير»، وغيرهم.

---

(١) ينظر: التعليقات السنية ص٣٢

(٢) ينظر: الجواهر المضية ص٦٣٣، والمدخل ص٣١٨.

(٣) ينظر: المحيط البرهاني ١: ٤٦٣.

(٤) ينظر: الجواهر المضية٢: ٤٩٣-٤٩٤.

(٥) ينظر: طبقات المفسرين١: ٥٥.

المطلب الثّالث: طبقة المجتهدين في المذهب:

وهم على درجات إجمالاً على حسب التَّسلسل الزَّمانيّ:

وشرط المجتهد في المذهب ضبطُ الفروع والأصول والرسم على مذهب إمامه، قال الفناريّ[1]: «فممارسةُ الفقه طريقٌ إلى تحصيلِ الاجتهادِ في زماننا هذا».

وظهرت هذه المرحلة من الاجتهادِ بعد أن أُشبع الاجتهادُ المذهبيُّ باستخراج جميع الوجوه المعتبرة؛ لتَّخريج الأحكام من الكتاب والسُّنّة والآثار، فتوجهت جهود العلماء وهممهم إلى تأييد مذاهب بالأدلة والتفريع والتأصيل والتقعيد، فعظم بناء المذاهب وقوي واتسع.

قال قاضي خان[2]: «المفتي في زماننا من أصحابنا إذا استفتي في مسألةٍ، وسئل عن واقعة، إن كانت المسألة مرويةً عن أصحابنا في الرِّوايات الظاهرة، بلا خلاف بينهم، فإنه يميل إليهم ويُفتي بقولهم، ولا يخالفهم برأيه وإن كان مجتهداً متقناً؛ لأنّ الظَّاهر أن يكون الحقّ مع أصحابنا ولا يعدوهم واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم، ولا ينظر إلى قول مَن خالفهم ولا يقبل حجته لأنهم عرفوا الأدلّة، وميزوا بين ما صحّ وثبت وبين ضده». فهذا النصُّ صريح من أكبر أئمة هذه الحقبة يصف فيه هذه المرحلة التي تمّ بها الالتزام بالمذهب تماماً، وعدم قبول الترجيح لغيره من جهة الدَّليل.

---

(١) في فصول البدائع ٢: ٤٧٥.

(٢) في الفتاوى الخانية ١: ١.

وبعد أن اكتمل بدر الاستنباط في مرحلة الاجتهاد المطلق والمنتسب، وكثر التخريج ببيان وجوه الأئمة وتفسيرها والتفريع عليها كما سبق، احتجنا في المرحلة التالية إلى متابعة التخريج فيما يحتاج إليه؛ لأنَّه باب لا يغلق إلى يوم القيام؛ لتجدد الحوادث وتغير الزمان.

ولا بدّ من الترجيح بين هذه التخاريج المتعدّدة ببيان الصحيح منها من الضَّعيف بالنسبة لأصول الأبواب، فهي مراجعة وتثبت من صحّة التخريج، وهو أمر ضروري لصحة العمل به، مع مراعاة ما هو الأنسب من هذه التخاريج للواقع بإمرارها على قواعد رسم المفتي من الضرورة والتيسير والمصلحة والعرف.

وهذا الأمر كان محلّ اهتمام الطبقة الأولى من المجتهدين في المذهب لمتابعة أطوار الفقه مع عملهم بالوظائف الأخرى للمجتهدين ما عدا الاستنباط.

أولاً: طبقة المتقدّمين من المجتهدين في المذهب:

وهي الطّبقة العليا من أكابر مجتهدي المذهب، وتشمل علماء القرن الخامس والسَّادس والسّابع والثّامن.

وهذه أَوّل طبقات المجتهد في المذهب التي تابعت سير الفقه فيما وصل إليه، ويتلخّص عملهم فيما يلي:

١ .التّخريج على فروع وقواعد أئمّة المذهب خاصّة لا على الكتاب والسنة، وقد تميّزوا بذلك إلى حدٍّ كبير لاهتمامهم بضبطِ أُصول المذهب، فبنوا عليه كثيراً من الفروع المستجدّة.

٢.التّرجيحُ والتّصحيحُ بين أَقوالِ أئمّةِ المذهب علىٰ حسبِ قواعدِ رسم المفتي كما صرّح بذلك قاضي خان في ديباجة «فتاويه»[١] تحت فصل في رسم المفتي، ويدخل في ذلك أخذهم واعتمادهم لأقوال بعض المجتهدين المنتسبين في المذهب وترجيحهم لقولهم علىٰ مَن سبقهم أو التَّرجيح بين أقوال المنتسبين.

وترجيح هذه الطبقة أعلىٰ أنواع الترجيح، قال ابن قُطْلُوبُغا[٢]: «ما يصحِّحه قاضي خان مُقدم علىٰ تصحيح غيره؛ لأَنَّهُ فقيه النَّفس»، فوصف تصحيح أحد رجال هذه الطبقة بأَنَّه أقوىٰ تصحيح.

ووصف ابنُ عابدين الطبقة التي سبقتهم في التَّرجيح، فقال[٣]: «ولا يخفىٰ أنَّ المتأخرين ... كصاحب «الهداية» وقاضي خان وغيرهما من أهل التَّرجيح هم أعلمُ بالمذهب منّا، فعلينا اتباع ما رجَّحوه وما صحَّحوه كما لو أَفتونا في حياتهم».

وإن كان جُلّ تصحيحهم راجعٌ إلىٰ المدارس الفقهيّة التي نشؤوا فيها: كمدرسة سمرقند أو بُخارا مثلاً، كما هو ظاهر في ترجيح بعض المسائل في «الوقاية»[٤] مخالفاً لما في «الهداية» رغم أنَّه استخلص الكتاب من «الهداية».

---

(١) الفتاوىٰ الخانية١: ١.

(٢) في تصحيح القُدوريّ ص١٣٤، علمية.

(٣) في رد المحتار١: ١٩٢.

(٤) ينظر: شرح الوقاية ٤: ٥٦.

٣.حفظ المذهب وتمييز ما هو المعتمد فيه من ظاهر الرواية والنوادر ومسائل النوازل، فألّفوا المتون في إظهار ظاهر الرّواية في المذهب والمعتمد من مسائله، وتُعدُّ متونهم أدق كتب المذهب في نقله وبيان المعوّل عليه فيه، قال ابن عابدين[١]: "إذا اختلف التصحيح لقولين وكان أحدهما قول الإمام أو في المتون أخذ بما هو قول الإمام؛ لأنَّه صاحب المذهب، وبما في المتون؛ لأنَّها موضوعة لنقل المذهب". وقال[٢]: «المتون ...تمشي غالباً على ظاهر الرواية»، وقال ابن نجيم[٣]: "العمل على ما هو في المتون؛ لأنّه إذا تعارض ما في المتون والفتاوى، فالمعتمد ما في المتون، وكذا يقدّم ما في الشروح على ما في الفتاوى".

فإذا أُطلقت المتون عند مَن جاء بعدهم، فالمقصود بها متونهم، وهذا راجع للملكة القويّة لديهم في الاعتناء في حفظِ المذهب وتمييز الراجح فيه، قال اللكنوي[٤]: "وإن المتأخرين قد اعتمدوا على المتون الثلاثة: "الوقاية"، و"مختصر القدوري"، و"الكنز"، ومنهم من اعتمد على الأربعة: "الوقاية"، و"الكنز"، و"المختار"، و"مجمع البحرين". وقالوا: العبرة لما فيها عند تعارض ما فيها وما في غيرها؛ لما عرفوا من جلالة قدر مؤلفيها، والتزامهم إيراد مسائل ظاهر الرواية، والمسائل التي اعتمد عليها المشايخ".

---

(١) في رد المحتار ٤: ٣٣.

(٢) في منحة الخالق ٧: ٧٦.

(٣) في البحر ٦: ٣١٠.

(٤) ينظر: النافع الكبير ص٢٣، وغيره.

٤.التَّقريرُ بمراعاة قواعد رسم المفتي وأُصول الأبواب الفقهيّة كما هو ظاهر في كتب الفتاوىٰ في هذا العصر مثل: «النتف في الفتاوىٰ» للسغدي (ت٤٦١هـ)[1]، و«الفتاوىٰ الخانية» لقاضي خان (ت٥٩٢هـ)[2]، و«مختارات النوازل» للمِرغينانيّ(ت٥٩٣هـ)[3]، و«الفتاوىٰ الكبرىٰ» و«الفتاوىٰ الصُّغرىٰ» لحسام الدِّين ابن مازه(ت٥٣٦هـ)[4]، و«جامع الفتاوىٰ»، و«خلاصة المفتي»، و«الملتقط في الفتاوىٰ الحنفية» (ت٥٥٦هـ)[5]، و«الواقعات»، و«الفتاوىٰ» لبرهان الشريعة المحبوبي (ت٦٨٣هـ)[6]، و«الفتاوىٰ الصوفية» لفضل الله(ت٦٦٦هـ)[7]، و«الفتاوىٰ الطرسوسية» للطرسوسي (ت٧٥٨هـ)[8]، و«بغية القنية في الفتاوىٰ» للقونوي (ت٧٧٠هـ)[9]، و«الفتاوىٰ التَّاتارخانيَّة» لعالم بن علاء صنفها في سنة (٧٧٧هـ).

---

(١) ينظر: طبقات ابن الحنائي ص٧٣.

(٢) ينظر: الأعلام٢: ٢٣٨.

(٣) ينظر: مقدِّمة الهداية٣: ٢-٤.

(٤) ينظر: النجوم الزاهرة٥: ٢٦٨-٢٦٩.

(٥) ينظر: الجواهر٣: ٤٠٩.

(٦) ينظر: معجم المؤلفين٣: ٨١٨، ودفع الغواية١: ٢-٦.

(٧) ينظر: كشف الظنون٢: ١٢٢٥.

(٨) ينظر: الفوائد البهية ص٢٧-٢٨.

(٩) ينظر: تاج التراجم ص٢٨٩-٢٩٠.

٥. التَّقعيدُ والتَّأصيلُ لفروع المذهب بصورةٍ أدقّ وأحكم ممَّن سبقهم بحيث أنَّهم اهتموا بربط الفروع بقضايا الأصول الكليّة، وألّفوا كتباً في الأصول على طريقة الفقهاء: كـ«أصول البزدويّ»، و«أصول السَّرَخْسيّ»، و«الميزان» للسَّمَرقنديّ (ت٥٣٩هـ)[1]، وغيرها مما بيّنت الأُصول الكليّة التي مشى عليه أئمّة المذهب، وكل مَن جاء بعدهم عالة عليهم في الأصول، كما صرّح بذلك جمع من العلماء، قال ملاجيون[2]: «وهذا كلُّه من تفننِ فخر الإسلام، والنّاس أتباع له».

وفي أواخر هذه الطبقة اعتنوا بالتأليف في الأصول على طريقة الجمع بين أصول المتكلّمين والفقهاء؛ إذ قام جمع من علماء هذا الزمان بمحاكاة أصول المتكلّمين، وعرض أصول فقهاء الحنفيّة على هيئتها وصورتها كترتيب وتنظيم، وذكر لبعض المباحث التي لم يتعرّض لها في أصول الفقهاء وذكروها في أصول المتكلّمين، ويظهر هذا جليّاً في «بديع النظام» لابن الساعاتي (ت٦٩٤هـ)، و«التوضيح شرح التنقيح» لصدر الشريعة (ت٧٤٧هـ).

٦. الاستدلال لمسائل المذهب بالمعقول والمنقول، ورد أدلة المخالفين، قال القدوري في «التّجريد»[3]: «قد أفردنا في هذا الكتاب ما خالف فيه الشَّافعيّ بإيجاز الألفاظ، واستيفاء معانيه، وأَوردنا التَّرجيح؛ ليشترك المبتدئ والمتوسط في فهمه

---

(١) ينظر: ميزان الأصول ١: ١٧

(٢) في نور الأنوار ص٢٩٩.

(٣) التجريد ١: ٥٣.

والانتفاع به». فاهتمَّ فيه بذكر قول الحنفية في مقابل قول الشَّافعي عُمُوماً، وذكر أدلّة الحنفية ورد أدلّة الشّافعية، وأفاض في ردّ ما يرد من وجوه على أدلة الحنفية.

ولكثرة المناقشات الحاصلة بين أئمة المذاهب ظهر علم الخلاف، و هوعلم يُعرف به كيفية إيراد الحجج الشَّرعية ودفع الشُّبهة وقوادح الأدلّة الخلافية بإيراد البراهين القطعيّة[1].

قال طاشكبرى زاده[2]: «ويمكن جعل علم الجدل والخلاف من فروع علم أصول الفقه»، واعتبروا أنَّ أوّلَ مَن أخرج علم الخلاف في الدنيا هو أبو زيد الدبوسي (ت٤٣٠هـ)[3].

٧.العناية الفائقة بكتب ظاهر الرواية شرحاً وتوضيحاً وتفصيلاً، حيث انصرفت هممهم إلى خدمة كتب محمد ﷺ بهيئة لم تحصل لغيره، وهذا يفسّر الملكة الفقهية الرفيعة التي وصلوها حيث تربوا على كتب محمّد فأثرت في منهجهم وطريقهم كثيراً، فالتزموا بالمذهب التزاماً كاملاً، ولم يقدموا قولاً على أقوال أئمتهم، كما صرح به قاضي خان فيما سبق.

ومن أمثلة ذلك: الدبوسي (ت٤٣٠هـ) في «شرح الجامع الكبير»[4]،

---

(١) ينظر: إتحاف السادة المتقين١: ٢٧٨.

(٢) في مفتاح السعادة ١: ٢٨٤.

(٣) مفتاح السعادة ١: ٢٨٤.

(٤) ينظر: هدية العارفين٥: ٦٤٨.

والحَلْوَانِيّ (ت٤٥٦هـ) في «المبسوط»[١]، والسُّغْدِيّ (ت٤٦١هـ) في «شرح الجامع الكبير»[٢]، وفخر الإسلام البَزدويّ (ت٤٨٢هـ) في «شرح الجامع الكبير»، و«شرح الجامع الصَّغير»[٣]، وخواهر زاده (ت٤٨٣هـ) في «المبسوط»[٤]، والسَّرَخْسيّ (ت٤٨٣هـ) في «شرح السِّير الكبير» و«شرح الزِّيادات»، و«المبسوط»، والصدر الشهيد (ت٥٣٦هـ) في «شرح الجامع الصغير»[٥]، وعبد الغفور الكَرْدَرِي (ت٥٦٢هـ) في «شرح الجامع الصغير»، و«شرح الجامع الكبير»، و«شرح الزيادات»[٦]، وعمر النسفي (ت٥٣٧هـ) في «نظم الجامع الصغير»[٧]، والكِرْمَانِيّ (ت٥٤٣هـ) في «شرح الجامع الكبير»[٨]، والعَتَّابِي (ت٥٨٦هـ) في «شرح الجامع الصغير» و«شرح الجامع الكبير»، و«شرح الزيادات»[٩]، وقاضي خان (ت٥٩٢هـ) في «شرح الجامع الصغير»، و«شرح

---

(١) سير أعلام النبلاء١٨: ١٧٧-١٧٨، وتهذيب الكمال في أسماء الرجال٣: ١١١.

(٢) ينظر: الجواهر٢: ٥٦٧.

(٣) ينظر: كتائب أعلام الأخيارق١٥٦/ ب-١٥٧/ ب.

(٤) ينظر: العبر٣: ٣٠٢.

(٥) ينظر: النجوم الزاهرة٥: ٢٦٨-٢٦٩.

(٦) ينظر: طبقات ابن الحنائي ص١٠٨.

(٧) ينظر: مرآة الجنان٣: ٢٦٨، ومعجم الأدباء١٦: ٧٠-٧١.

(٨) ينظر: دفع الغواية ص٢٠.

(٩) ينظر: الفوائد ص٦٦.

الزيادات»[١]، وعبيد الله المَحْبُوبِي (ت٦٠٢هـ) في «شرح الجامع الصغير»[٢]، والملك المعظم أبو المظفر عيسى (ت٦٢٤هـ) في «شرح الجامع الكبير»[٣]، والحصيري (ت٦٣٦هـ) في «التحرير شرح الجامع الكبير»، و«شرح السير الكبير»[٤]، والخِلاطيّ (ت٦٥٢هـ) في «تلخيص الجامع الكبير»[٥]، وسبط ابن الجوزي (ت٦٥٤هـ) في «شرح الجامع الكبير»[٦]، والتُّمُرْتَاشِيّ في «شرح الجامع الصغير»[٧]، والرَّامُشِيّ الضرير (ت٦٦٦هـ) في «شرح الجامع الكبير»، و«شرح الجامع الصغير»[٨]، وعثمان الزيلعي (ت٧٤٣هـ) في «شرح الجامع الكبير»[٩] وغيرهم.

وبعد هذا الجهد الضخم من أصحاب هذا الدَّور في التَّخريج والتَّرجيح والتَّمييز والتَّقرير الذي امتدَّ قرابة ثلاثة قرون، ظهرت الحاجة إلى تقرير أصل المذهب وتمييز ظاهر الرّواية عن غيره بطريقة تُمكن الطّالب من حفظه، فاشتهر

---

(١) ينظر: تاج التراجم ص١٥١-١٥٢.

(٢) ينظر: العبر٥: ١٢٠، والأثمار الجنيةق٣٥/ ب.

(٣) ينظر: وفيات الأعيان٣: ٤٩٤-٤٩٦.

(٤) ينظر: النافع الكبير دص٥٦.

(٥) ينظر: الأعلام٧: ٥١.

(٦) ينظر: مرآة الجنان٤: ١٣٦.

(٧) ينظر: الجواهر١: ١٤٧-١٤٨.

(٨) ينظر: تاج التراجم ص٢١٥.

(٩) ينظر: الفوائد ص١٩٤-١٩٥.

التالي بعناية بهذا التمييز.

ثانياً: طبقة المتأخرين من مجتهدي المذهب:

وتشمل علماء القرن التاسع وما بعده، ويتلخّص عملهم فيما يلي:

١. التَّخريج على أصول الأئمّة وفروعهم كمَن سبقهم، فهذه الوظيفةُ لا يستغنى عنها في زمان ومكان، إلا أنَّها تقلّ كلّما تأخّر الزَّمان لقلّة الفروع المستجدّة، لكن في زماننا هذا بسبب التطوّر المدنيّ الضخم دعت إليها الحاجة بدرجة كبيرة؛ لأنَّها الطريقةُ المعتبرةُ في معرفة ما يجدّ من أحكام، عوضاً عن وظيفة الاستنباط التي كانت في مرحلةٍ سابقةٍ من أطوار الفقه، فهي الوظيفةُ التي يحيى بها الفقه في الواقع، والوصول إليها بعد كلّ هذا التّنقيح لعلوم الفقه ممكن ومتيسّر لَمن وفّقه الله تعالى.

وكثيراً ما يُعبر المتأخرون عن هذا التَّخريج: هذا بحث لفلان، قال الطحطاوي[١]: «هذا بحث للمصنِّف...»، وقال ابن عابدين[٢]: «ورأيت الشّرنبلالي ذكر بحثاً: أنَّه ينبغي أن يرجع بالزيادة على الراهن، اهـ. وذكر الشّرنبلالي بحثاً آخر....».

٢.التصحيح والترجيح للأقوال على حسب قواعد رسم المفتي، وبمراعاة مباني الأبواب، وهي المعاني التي تَوصل لها المجتهد باستقرائه لما ورد في الباب من

---

(١) في حاشيته٢: ٢٠٤.

(٢) في رد المحتار٦: ٥٠٦.

قرآن وآحاديث وآثار، وبالتَّالي هي معان إمّا قطعيّة أو ظنيّة قويّة صادرةٌ من مجتهدٍ معتبرٍ لا يقول بخلاف القرآن والسنة أَبداً، فإن ترك ظاهر حديث فقد وافق ما هو أقوىٰ منه من معاني القرآن والأحاديث الأُخرىٰ، فإهمالُ تأصيله للفقه في التَّرجيح، والتَّرجيح بظواهر الأحاديث بعيد عن الصّواب؛ ولذلك لم يلتفت له أكابر الفقهاء لإدراكهم هذا المعنىٰ.

لكن نجد أنَّ تصحيحَهم وتضعيفهم أقلُّ درجة ممَّن سبقهم؛ لانتشار فكرة محدّثي الفقهاء، والاعتماد عليها، وهي التَّرجيح بظواهر الأحاديث ممَّا تسبب في ضعفِ تصحيحهاتهم وترجيحاتِهم؛ لأنَّ مراعاةَ قواعد رسم المفتي ثابتةٌ بأدلّة قطعيّة، فعدم مراعاتها تماماً مخالفٌ لهذه النُّصوص القطعيّة، كتصحيح الشُّرُنْبلاليّ[1] جواز قراءةُ الفاتحة بقصد الثناء؛ لحديث: «أنَّه صَلَّىٰ علىٰ جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب، وقال: لتعلموا أنَّه من السنّة»[2].

٣.التمييز بين ظاهر الرواية من غيره، والصحيح من الضعيف، وهذا ظاهر في المتون التي ألفوها، لكنَّها أَضعف من الطبقةِ التي سبقتهم، حيث إنَّهم ذكروا في متونهم وكتبهم بعض مسائل الفتاوىٰ والنوادر وغيرها مما ليس بمعتمدٍ في المذهب ومشوا عليه، مثل: «نور الإيضاح» للشرنبلاليّ (ت١٠٦٩هـ)، قال ابن عابدين[3]: «لا يخفىٰ أنَّ المرادَ بالمتون المعتبرة كـ «البداية» و«مختصر

---

(١) في مراقي الفلاح ص٢١٨.

(٢) في صحيح البخاري ١: ٤٤٨.

(٣) في شرح رسم المفتي ص٣٧، وغيره.

القدوري» و«المختار» و«النقاية» و«الوقاية» و«الكنز» و«الملتقى» فإنّها الموضوعة لنقل المذهب ممَّا هو ظاهر الرواية، بخلاف متن «الغرر» لمنلا خسرو (ت٨٨٥هـ) ومتن «التنوير» للتُّمُرْتاشيّ الغزّي (ت١٠٠٤هـ)، فإن فيها كثيراً من مسائل الفتاوى».

قال اللَّكنويُّ[1]: « «التنوير» وإن كان أحسن الكتب المصنفة في الفن، لكن بعض المسائل المذكورة فيه وقعت في غير موقعها، كمسألة أفضلية كثرة الركوع والسجود من طول القيام، وهي وإن كان ذهب إليها صاحب «البحر» وغيره، لكنه مخالف لجمهور الفقهاء، وكمسألة انتقاض وضوء مدمن الخمر بعرقه، وغير ذلك كما لا يخفى على مَن طالعه».

ولعلَّ مقصدهم من هذا التَّوسُّع فيما يذكر في المتون بأن لا تقتصر على ظاهر الرّواية فحسب بل لتشمل مسائل يرون أنَّها يحتاج إليها في قراءة المتون.

٤. التقرير للمسائل الفقهية في الواقع بمراعاة بنائها وقواعد رسم المفتي، وهذا ظاهر كتب الفتاوى، ومنها: «الوجيز» المشهور بـ«الفتاوى البزَّازية» لابن البزَّاز (ت٨٢٧هـ)[2]، و«مشتمل الأحكام» في الفتاوى الحنفية لفخر الدين الرومي (ت٨٦٤هـ)[3]، و«خزانة الرِّوَايَات» للكجراتي (ت٩٢٠هـ)[4]،

---

(١) في طرب الأماثل٥٦٢-٥٦٣، ودفع الغواية ص١١.

(٢) ينظر: الفوائد ص٣٠٩.

(٣) ينظر: مقدمة العمدة١: ١٢.

(٤) ينظر: نزهة الخواطر٤: ٨٢.

و«الفتاوي الخيرية لنفع البرية» للرملي (ت١٠٨١هـ)[1]، و«الفتاوى العمادية الحامدية»(ت١١٧١هـ)[2]. و«الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية» للعباسي(ت١٣١٥هـ)[3]، وغيرها.

٥.جمع الأقوال المصحّحة والمرجَّحة؛ إذ ظهرت الحاجة للتمييز بين الأقوال العديدة التي رُجِّحت وصُحِّحت في الطبقات السَّابقة، فاهتمّ علماء هذه الطبقة بجمعها وتنقيح الخلاف فيها، وبيان أَقواها تصحيحاً وترجيحاً: كما فعل ذلك ابن قطلوبغا (ت٨٧٩هـ) في «التصحيح والترجيح على مختصر القُدُوري»[4]، وإسماعيل النابلسيّ (ت١٠٦٢هـ) في «الإحكام شرح الدرر»[5]، والبيريّ (ت١٠٩٩هـ) في «عمدة ذوي البصائر على الأشباه والنَّظائر»، و«شرح تصحيح القدوري»[6]، وابن عابدين (ت١٢٥٢هـ) في «رَدّ المحتار»[7]، واللَّكنويُّ (ت١٣٠٤هـ) في «عمدة الرعاية على شرح الوقاية».

---

(١) خلاصة الأثر ٢: ١٣٤.

(٢) ينظر: إيضاح المكنون٢: ١٥٦.

(٣) ينظر: معجم المؤلفين٣: ٣٨١.

(٤) ينظر: الضوء اللامع٥: ١٨٤-١٩٠.

(٥) ينظر: طرب الأماثل ص٤٣٠-٤٣١.

(٦) ينظر: النافع الكبير ص١٠٥-١٠٦.

(٧) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٢-٢٥٥.

٦.الاهتمام بتقعيد علم رسم المفتي، وجمع قواعده المختلفة من كلام السَّابقين، بما يدلّ عليه فعل الفقهاء في كتبهم، فهو عبارة عن شذرات متفرّقة وفوائد مذكورة هنا وهناك في كتب علماء الطبقات السابقة، وأوسعها عند المتقدِّمين هو كلام قاضي خان في مقدمة «فتاواه» المشهورة، وهي في أسطر معدودة.

واهتمّ علماء هذه الطبقة بتقييد هذه الفوائد، بسبب توسّع العلوم، وكثرة الاختلاف أكثر من المتقدمين، وصاروا يصرّحون بها كثيراً في مؤلفاتهم، مثل: الكادوري (ت٨٣٢هـ) في مقدمة «جامع المضمرات شرح القدوري»[1]، وابن قُطْلُوبُغا (٨٧٩هـ) في مقدمة «التصحيح»، وابن نُجيم (ت٩٧٠هـ) في «الأشباه» و«البحر الرائق»، والشرنبلاليّ (١٠٦٩هـ) في «المراقي» و«الشرنبلالية»، ولكن بقيت فوائد متفرّقة يخبر عنها عند الحاجة.

وجمعها ورتّبها ابن عابدين (١٢٥٢هـ) ، حيث جمعها في منظومته المسمّاة «عقود رسم المفتي» وشرحها، فهي أوسع ما كُتب في هذا العلم إلى يومنا هذا.

وذكر قدراً منها المرجاني (ت١٢٨٥هـ) في «ناظورة الحقّ».

واهتمّ بجمعها اللكنوي (ت١٣٠٤هـ) في «مقدمة عمدة الرعاية» و«النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير».

---

(١) ينظر: الفوائد ص٣٨٠.

٧.كثرة الاستدلال بالسنة بطريق المحدثين لمسائل الحنفية، حيث ظهرت مدرسة عند الحنفية من محدثي الفقهاء كان لهم عناية فائقة بجمع الأدلة من الأحاديث النبوية في تأييد فروع المذهب الحنفي، وإعمال قواعد وأصول المحدثين في الاستدلال.

ومن أبرز شخصيات هذه المدرسة: ابن الهمام (ت٨٦١هـ) في «فتح القدير» وابن أمير حاج في «حَلَبَة المُجلي»[1]، والحلبي (ت٩٥٦هـ) في «غنية المستملي»[2]، والقاري (ت١٠١٤هـ) في «فتح باب العناية»، والشُّرُنْبلالي (ت١٠٦٩هـ) في «المراقي»، والحصكفي (ت١٠٨٨هـ) في «الدر المختار»[3]، واللكنوي (ت١٣٠٤هـ) في «عمدة الرعاية» و«السعاية» و«التعليق الممجد».

وبهذه الطريقة قدمت هذه المدرسة خدمة عظيمة للمذهب الحنفي حيث أصبح فقه الحنفية مؤيداً بطريق المحدثين، فجمعوا فيها بين طريقة الحنفية في الفقه وبين طريقة المحدثين في الاستدلال.

ويؤخذ على مدرسة محدثي الفقهاء من متأخري الحنفية: أنَّهم وافقوا سير طبقة المجتهد المنتسب في اعتمادِهم أُصولاً للتَّرجيح مشوا عليها، ولكن هناك تفاوت ظاهر بينهم وبين هذه الطبقة في التمكّن من الأصول والفروع، يظهر فيها

---

(١) ينظر: الرسالة المستطرفة ص١٤٦-١٤٧.

(٢) ينظر: الشقائق النعمانية ص٢٩٥-٢٩٦.

(٣) ينظر: خلاصة الأثر ٤: ٦٣-٦٥.

ضعف ترجيحاتهم بخلاف طبقة المنتسب، فإنَّ ترجيحَها من أقوىٰ التَّرجيحات، وكذلك تخريجها وأصولُها التي اعتمدوها قويّةٌ بالمقارنة مع أصولِ الأئمة.

وأمّا هذه المدرسة المتأخرة فمدار أصولهم علىٰ أصول المحدّثين مع ضعفٍ ظاهر منهم لما يوردون من أحاديث في استدلالاتِهم يرجِّحون من خلالها، حتىٰ أنَّ إمامَ هذه المدرسة ـ وهو الإمامُ ابنُ الهُمام ـ تكلّموا فيه أنَّه لم يكن من المشتغلين والمتمرّسين في علم الحديث، حيث وصفه تلميذه السَّخاوي[1] بقوله: «وكان إماماً علامّة عارفاً بأصولِ الدِّيانات والتَّفسير والفقه وأصوله والفرائض والحساب والتَّصوف والنَّحو والصَّرف والمعاني والبيان والبديع والمنطق والجدل والأدب والموسيقىٰ وجلّ علم النَّقل والعقل، متفاوت المرتبة في ذلك، مع قلّةِ علمِه في الحديث، عالم أهل الأرض ومحقِّق أولىٰ العصر، حجة أعجوبة، ذا حجج باهرة، واختيارات كثيرة، وترجيحات قويّة، بل كان يصرّح بأنَّه لولا العوارض البدنية من طول الضعف والأسقام وتراكمها في طول المدد لبلغ رتبة الاجتهاد...».

وقال تلميذه ابن قطلوبغا: إنَّه لا يتلفت لأبحاث شيخنا المخالفة للمذهب[2]، ونقل عن الكشميري[3]: «أنَّ الشيخ ابن الهمام كل ما ذكره في «فتحه» من أدلة مذهبنا، مستفاد من تخريج الإمام الزيلعي، ولم يزد عليه دليلاً، إلا في ثلاثة مواضع: منها مسألة المهر، وقدر ما يجب» ـ.

---

(١) في الضوء اللامع٨: ١٣١.

(٢) ينظر: رد المحتار٣: ٧٤.

(٣) كما في مقدمة نصب الراية١: ٨.

ويظهر من حالهم غفلة واضحةٌ عن طريقةِ الفقهاء في تصحيح الأحاديث وقبولها وردّها، قال الجصّاص(١): «لا أعلم أحداً من الفقهاء اعتمد طريق المحدِّثين ولا اعتبر أصولهم»، لاسيما أنَّ الوقوفَ على النّصوص الحديثيّة بصورتها الأدقّ والأحكم بالنسبة إلى طبقة المنتسب أقوى؛ لقربها من العهد النبويّ، فحكمُهم أصحُّ وأثبتُ وأَصوب، كما صَرَّح الذهبيُّ(٢): «وهذا في زمانِنا يعسُرُ نقدُه على المحدِّث، فإنَّ أولئك الأئمة: كالبُخاريّ وأبي حاتم وأبي داود، عاينوا الأصول، وعَرَفوا عِلَلَها، وأمّا نحن فطالَتْ علينا الأسانيد، وفُقِدَت العباراتُ المُتيقّنة، وبمثلِ هذا ونحوه دَخَل الدَّخَلُ على الحاكم في تصرُّفِهِ في المستدرك».

ويلاحظ عدم انتباه مَن في هذه المدرسة لقضيّة النَّقل المدرسيّ المتوارث المعتبر عند الحنفيّة والمالكيّة.

وهذا يفسّر ردّ ابن عابدين لكثير من أقوالِهِم وترجيحاتِهم والرّجوع إلى مَن سبقهم في الوقوف على المعتبر من المذهب، وهم متفاوتون في الاعتماد على الحديث.

٨.التّوضيح والتّقييد والتّفصيل بالتّحشية على شروح الطبقة التي سبقتهم وشروح طبقتهم بما يزيل الإشكال ويبين المقصود ويعين على الفهم السديد ويخدم الكتاب وينبه على ما فيه من مؤخذات، فيكون القارئ له على بصيرة، وأمثاله

---

(١) في شرح مختصر الطحاوي٤: ٢٤٤.

(٢) في الموقظة ص٤٦.

كثيرة منها: الشريف الجُرْجَانِيّ (ت٨١٦هـ) في «حاشية الهداية»[(١)]، وملا خسرو (ت٨٨٥هـ) في «حاشية شرح الوقاية» و«حاشية التلويح»[(٢)]، والسِّهالوي (ت١١٠٣هـ) في «حاشية على التلويح»[(٣)]، والشرنبلالي (ت١٠٦٩هـ) في «حاشية الدرر»، ونوح أفندي (١٠٧٠هـ) في «حاشية الدرر»، وقاضي زاده (ت٩٨٨هـ) في «حاشية شرح الوقاية»، والدِّمياطي (ت١٢٣٨هـ) في «تعاليق الأنوار على الدر المختار»[(٤)]، والسندي (ت١١٣٨هـ) في «حاشية على فتح القدير»[(٥)]، وسعدي أفندي (ت٩٤٥هـ) في «حاشية على العناية شرح الهداية»[(٦)]، والحميدي (ت٩٧٣هـ) في «حاشية على شرح الوقاية»[(٧)]، والطَّحْطَاويّ (ت١٢٣١هـ) في «حاشية على الدر المختار»، و«حاشية على مراقي الفلاح»[(٨)]، وغيرها.

٩. الاهتمام بالأصول بطريقة الجمع بين طريقة المتكلّمين والفقهاء؛ إذ تابعوا فيها سير الطبقة التي سبقتهم كملا خسرو (ت٨٨٥هـ) في «مرقاة

---

(١) ينظر: الضوء اللامع ٥: ٣٢٨-٣٣٠.

(٢) ينظر: الفوائد ص٣٠٢-٣٠٣.

(٣) ينظر: العلماء العرب ص٥١٠.

(٤) ينظر: التعليقات السنية ص٣١.

(٥) ينظر: كشف الظنون ٤: ١٧٥.

(٦) ينظر: الهدية العلائية١: ٢٠٣.

(٧) ينظر: العقد المنظوم ص٣٧١-٣٧٣.

(٨) ينظر: الأعلام١: ٢٣٢-٢٣٣،

الأصول»، وشرحه «مرآة الأصول»[1] ومحب الله بن عبد الشكور (ت١١١٩هـ) في «مُسلَّم الثبوت»[2]، وعبد العليّ اللكنويّ (ت١٢٢٥هـ) في «فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت»[3].

١٠.تخريج أحاديث الكتب التي اشتهرت ممَن سبقهم، ونسبتها إلى مظانها من الكتب الحديثية، ومنهم: عبد الله الزَّيْلَعِيِّ (ت٧٦٢هـ) في «نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية»، قال اللكنوي: هذا الكتاب هو أحسن تخاريج أحاديث «الهداية»[4]، وابن التركماني (ت٧٥٠هـ) في «التنبيه على تخريج أحاديث الهداية والخلاصة»[5]، وابن قطلوبغا (ت٨٧٩هـ) في «الإخبار بتخريج أحاديث الاختيار»، ووحيد الزمان الملتاني الحيدر آبادي (ت١٣٣٨هـ) في «إشراق الأبصار في تخريج أحاديث نور الأنوار»[6]، وغيرهم.

١١.تقعيد القواعد الفقهية وترتيبها بهيئة واضحة المعالم، حتى أصبحت علماً معروفاً، وقد كانت بداياته من الكَرخيّ (ت٣٤٠هـ) في «أصوله» ثم الدبوسي (ت٤٣٠هـ) في «تأسيس النظر»، لكن تميّز كعلم أوضح بظهور كتاب

---

(١) ينظر: الفوائد ص٣٠٢-٣٠٣.

(٢) ينظر: أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٥٠٧-٥٠٨.

(٣) ينظر: نزهة الخواطر٧: ٢٨٩-٢٩٤.

(٤) ينظر: حسن المحاضرة١: ٢٠٣، وغيث الغمام ص١٨.

(٥) ينظر: الدرر الكامنة٣: ٨٤-٨٥.

(٦) ينظر: نزهة الخواطر٨: ٥١٣-٥١٥.

«الأشباه والنظائر» لابن نجيم (ت٩٧٠هـ)، حيث اهتمّ به العلماء كثيراً في الشرح كالغزي (ت١٠٠٥هـ) في تنوير البصائر على الأشباه والنظائر»، والحموي (ت١٠٩٨هـ) في «غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر»، وابن بيري (ت١٠٩٩هـ) في «عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر»، أبو السعود الحسيني (ت١١٧٢هـ) في «عمدة الناظر على الأشباه والنظائر»، وغيرها، وألف فيه: ناظر زاده (ت١٠٦١هـ) في «ترتيب اللآلئ في سلك الأمالي» وابن حمزة الحسيني (ت١٣٠٥هـ) في «الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية»، وغيرهم[١].

١٢. تقنين القوانين من المسائل الفقهيّة على هيئة تُناسب الأزمنة المتأخرة، وكان القانون في الدول الإسلامية المتعاقبة هو نفس الكتب الفقهية في متونها وشروحها، فيلتزم القاضي المعتمد منها، ولكن أمر سلطان الهند عالمكير (ت١٠١٨هـ)[٢] بجمع كتاب يكون مرجعاً للقضاة، فتولى جمع كبير من العلماء تأليف «الفتاوى الهندية»، وهي من أوسع الكتب عند الحنفية، وجمعت في الدولة العثمانية «مجلة الأحكام العدلية» سنة (١٢٨٥هـ)[٣]، وألف قدري باشا (ت١٣٠٦هـ) عدة كتب على هيئة مواد قانونية مثل: «قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف» و«مرشد الحيران في المعاملات» و«الأحكام

---

(١) ينظر: القواعد الفقهية ص١٦٢-١٨٣.

(٢) ينظر: نزهة الخواطر٩: ٢١١-٢١٢.

(٣) ينظر: مجلة الأحكام العدلية ص٤٩.

الشّرعية في الأحوال الشّخصية»[1].

ولا نستطيع أن نستوفي في هذا البحث جميع الأعمال والجهود التي قامت بها كلُّ طبقة من هذه الطبقات، وإنَّما المقصود الإشارة إلى بعضها ليتبيّن لنا عملية التكوين الفقهي للمذهب الحنفي، وكيف أنه انتقل من مرحلة إلى أخرى في إكمال بدره، وأنّ تصرّفات كلّ طبقة اقتضتها المرحلة العلمية التي وصل إليها الفقه، فهي محطات كل منها توصل للأخرى.

وبذلك يظهر لنا جليّاً أنّ الأولى في فهم طبقات الاجتهاد هو النّظر إلى العامل الزَّمني؛ لتطور الفقه من زمن إلى زمن، واختلاف الحاجيات الفقهية بانتقاله لزمن جديد، والمجتهد إنَّما هو يحقق هذه الحاجيات من خلال اجتهاده، فيكون له الوصف الاجتهادي من مستقل أو منتسب أو مذهب راجع للمرحلة وصل لها.

* * *

---

(١) ينظر: الأعلام٧: ١٠.

الفصل الرّابع
تطبيقات في التَّرجيح
للقُدُوريّ والشُّرُنْبُلاليّ

ونعرضه في ثلاثة مباحث:

المبحث الأوَّل
درجة الشُّرُنْبُلاليّ في الاجتهاد

نذكر درجة الشُّرُنْبُلاليِّ في الاجتهاد، كمثال تطبيقي لأبرز علماء الحنفية المتأخرين؛ إذ لو نظرنا لطبقات المجتهدين السابقة سنجده عاش في طور المجتهدين في المذهب، فهو إذن من طبقة المجتهدين في المذهب بلا شكٍّ ولا ريب، وهذا أمر واضح.

وإنَّ ما نحتاج إلى مناقشته وتحقيقه هو مقدارُ الاجتهاد الذي حقَّقه في المذهب، وذلك بالنَّظر إلى القدرِ الذي حصَّله من هذه الوظائف للمجتهدين.

ونستطيع أن نتوصَّل إلى ذلك بتطبيق قيامِه بوظائف المجتهدين، فكلُّ وظيفةٍ كما مَرَّ هي درجاتٌ عديدةٌ ومتفاوتةٌ بين العلماء في مقدار تحصيلها.

وفي هذه الصفحات نحاول أن نرى مقدار تحقّق هذه الوظائف في الإمام الشرنبلاليّ على النَّحو الآتي:

الوظيفة الأُولى: الاستنباطُ من الكتاب والسُّنة:

وهو ما قام به الإمامُ الشُّرُنْبُلالي في مسائل منها: إباحتُه لجواز لبس الأحمر رغم كراهته التحريميّة في المذهب، وألَّف رسالة فيه سمَّاها: «تحفةُ الأكمل والهُمام

المُصَدَّر لبيان جواز لبس الأحمر»، واستخدم نوعي هذا الاستنباط من اعتماد على أصل له: كالعمل بظواهر الأحاديث أو بنائه على أصول المذهب: كقوله هنا: «وللدليل القطعيِّ المثبت حلّه بقوله تعالى: {خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ} [الأعراف:٣١]؛ لأنَّ المأمور بأخذه عامٌّ، وحكم العام إجراؤه على عمومِه، كما هو مقرَّر»(١).

لكن مَن جاء بعده من علماء المذهب لم يقبلوا هذا الاستنباط منه وعلى رأسهم ابن عابدين لأسباب منها:

١. إنَّه خالف ما عليه عامّة كتب الحنفية من الكراهة التحريميّة فيه، قال ابن عابدين(٢): «الذين اختاروا الكراهة الأكثر، فسقط بهذا ما قاله الشُّرُنْبُلاليّ في رسالته المشهورة في لبس الأحمر من جواز لبس الأحمر عن الأكمل وغيره».

٢. إنَّ ما استند له من أدلة لا تدلّ على المراد، من بينها: قطعيّة النص: (ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ) ، قال ابن عابدين(٣): «وليس في عبارته النصّ على لبس الأحمر بل لبس المعصفر».

٣. إنَّ حديثَ البَراء رضي الله عنه: «كان النبيّ ﷺ مربوعاً، وقد رأيته في حلّة حمراء ما رأيت شيئاً أحسن منه»(٤) مؤوّل.

---

(١) ينظر: الشُّرُنْبُلاليّة١: ٣١٢.

(٢) في تنقيح الفتاوى الحامدية٢: ٣٢٤.

(٣) في تنقيح الفتاوى الحامدية٢: ٣٢٤.

(٤) في صحيح البخاري ٥: ٢١٩٨، وصحيح مسلم ٤: ١٨١٨.

قال ابن عابدين[1]: «محمولٌ على أنَّ فيها خطوطاً حمراً وخضراً كما تأوّل ذلك أهل الحديث»، ويشهد للكراهة، ما ورد عن عبد الله بن عمرو ﷺ قال: «مرَّ على النبي ﷺ رجل عليه ثوبان أحمران فسلَّمَ عليه فلم يردّ عليه النبي ﷺ»[2].

٤. إنَّ استنباطه لا يقارن باستنباط أبي حنيفة الذي بلغ الدرجة العليا في الاجتهاد في عصور السلف والخيرية، قال ابنُ عابدين[3]: «وما نقله الشُّرُنْبُلاليّ عن العينيّ في استنباط الأحكام من جواز لبس الأحمر من الحديث الشريف، فذاك من حيث الاستنباط لا من حيث نقل المذهب».

٥. انتهاء مرحلة الاجتهاد بالاستنباط والانتقال بالاجتهاد لمراحل جديدة اقتضاها العلم، وشهد بها الاستقراء، قال قاضي خان[4]: «المفتي في زماننا من أصحابنا إذا استفتي في مسألةٍ وسُئِل عن واقعةٍ، إن كانت المسألة مرويةً عن أصحابنا في الرِّوايات الظّاهرة بلا خلاف بينهم فإنَّه يميلُ إليهم ويُفتي بقولهم ولا يخالفهم برأيه وإن كان مجتهداً متقناً؛ لأنَّ الظاهرَ أن يكون الحقّ مع أَصحابنا ولا يعدوهم واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم، ولا ينظر إلى قول مَن خالفهم ولا يقبل حجّته؛ لأنَّهم عرفوا الأدلة ومَيَّزوا بَيْن ما صَحّ وثبت وبين ضدّه». حيث اعتبر

---

(١) في تنقيح الفتاوى الحامدية٢: ٣٢٤.

(٢) في سنن أبي داود ٢: ٤٥٠، وسنن الترمذي ٥: ١١٦، وحسنه، والمستدرك ٤: ٢١١، وصححه، والمعجم الأوسط ٢: ٩١.

(٣) في تنقيح الفتاوى الحامدية٢: ٣٢٤.

(٤) في فتاواه١: ١.

قاضي خان أنَّه حصل تحقيقٌ وتحريرٌ للاجتهاد بطريق الاستنباط بما فيه الكفاية فلا يعتبر الاجتهاد بهذه الطريقة، وهو يحكي حال أهل تلك الطبقة، ويخبر عن تلك المرحلة من الاجتهاد.

وبالتالي لم يُعتبر هذا الاستنباط من الإمام الشرنبلالي، حيث قال ابنُ عابدين(١): «على أنَّ الذي يجب على المقلِّد اتباعُ مذهب إمامه». لا اتباع مثل هذه الاجتهادات لعدم اعتبارها؛ لأنَّها كما رأيت ليست مبنيّة على أصل متين، وإنَّما اعتمد فيها على ظواهر الأحاديث في ذلك.

ويلاحظ أنَّ علماء مدرسة محدّثي الفقهاء من متأخري الحنفية: كإمامنا الشرنبلاليّ، وافقوا سير طبقة المجتهد المنتسب في اعتمادِهم أُصولاً للتَّرجيح مشوا عليها، ولكن هناك تفاوت ظاهر بينهم وبين هذه الطبقة في التمكّن من الأصول والفروع، يظهر فيها ضعف ترجيحاتهم بخلاف طبقة المنتسب، فإنَّ ترجيحَها من أقوى التَّرجيحات، وكذلك تخريجها وأصولُها التي اعتمدوها قويّةٌ بالمقارنة مع أصولِ الأئمة.

وأمّا هذه المدرسة المتأخرة فمدار أصولهم على أصول المحدّثين مع ضعفٍ ظاهر منهم لما يوردون من أحاديث في استدلالاتِهم يرجِّحون من خلالها.

فالأولى في حال الشرنبلاليّ أن يكون من المجتهدين في المذهب المعترف لهم بالوظائف الأُخرى على تفاوتٍ في حالهم فيها، وهذه طبقة أهل زمانه، وعدم

(١) في تنقيح الفتاوى الحامدية ٢: ٣٢٤.

مسايرتهم فيما يرجّحون فيه بالحديث، والله أعلم.

الوظيفةُ الثَّانية: التَّخريج:

على المعنى الأول السَّابق للتخريج وهو بيان مجمل كلام الإمام، وأبرز مَن قام به هم طبقة المجتهد المنتسب، وليست طبقة مترجمنا، إلا أنَّ له عملاً على هذه الوظيفة.

ولعلَّ منه: فهمه أنَّ التَّحريمةَ بالعربية، حيث قال: «التحريمة: كونها بلفظ العربية للقادر عليها في الصحيح»، وأيضا: «التحريمة: أن لا يكون بالبسملة». وأيضاً: «التحريمة: أن يأتي بالهاوي، وهو الألفُ في اللام الثانية، فإذا حذفه لم يصحّ»؛ لذلك لم يسلّم له في بعض المسائل فهمه لقول الإمام، قال اللكنوي[1]: «ما ذكرَ أنَّه لا يجوزُ أن يأتيَ بها إلا العاجزُ عن العربيَّةِ ليس مذهباً لأبي حنيفة ﷺ، بل هو مذهبُ صاحبيه، وأمَّا عندهُ فالقادرُ والعاجزُ سواء...».

فيمكن أن ندرج تحتها العديد من المسائل التي تصدر عن العالم في فهم كلام الإمام، وحمل كلامه على محمل معيّن، وأشهر طبقة اعتبرت في تفسير كلام المجتهد المطلق هي طبقة المجتهد المنتسب من علماء القرن الثالث والرابع، وإن كان هذا التفسير حاصل في جميع الطبقات، ولم أرغب في التوسع في هذا؛ لأنَّه مبحث واضح، وفيما ذكرته من مسائل إشارة لقيام إمامنا الشرنبلاليّ به، فيمكن أن يُسلَّم له ببعضها ولا يُسلَّم له بأخرى.

---

(١) في آكام النفائس ص٣٥-٤٤.

وأما المعنى الثّاني للتّخريج، وهو التّفريع على أقوال الإمام وأئمّة المذهب، فهي لا غنى عنها في كلّ زمان ومكان، وقام بها إمامنا الشرنبلالي حيث خرّج مسائل عديدة جداً منها:

١. خرَّج النفساء على مسألة الجنب في غسل فمه وأنفه بعد موته، وإن كانت مسألة الجنب ليست بمسلّمة، قال الطحطاوي[١]: «هذا بحث للمصنِّف كما تفيده عبارته في الشرح قياساً لهما على الجنب للاشتراك في افتراض المضمضة والاستنشاق فيما بينهم، وقد علمت ردَّه في الجنب والكلام فيهما كالكلام فيه».

٢. خرّج من كانت آلته قصيرة على المجبوب، «بحث فيه الشرنبلالي في «شرحه على الوهبانية» فقال: إنَّ هذا دون حال العنّين؛ لإمكان زوال عنّته فيصل إليها، وهو مستحيل هنا، فحكمه حكم المجبوب بجامع أنَّه لا يمكنه إدخال آلته القصيرة داخل الفرج، فالضرر الحاصلُ للمرأة به مساوٍ لضرر المجبوب، فلها طلب التفريق، وبهذا ظهر أنَّ انتفاء التفريق لا وجه له، وهو من «القنية» فلا يُسلَّم»[٢]. لكنَّ ابن عابدين لم يقبل هذا التخريج، وبيَّن أنَّ المنقول في الكتب المعتمدة خلافه، حيث قال[٣]: «وقد علمت نقله هنا عن «المحيط» أيضاً فعدم تسليمه ممنوع».

---

(١) في حاشيته٢: ٢٠٤.

(٢) ينظر: منحة الخالق٤: ١٣٣.

(٣) في منحة الخالق٤: ١٣٣.

٣.خرَّج وجوب التكبير للتشريق على المقيم المقتدي بمسافر، وتبعه الحصكفي فقال: «ويجب على مقيم اقتدى بمسافر»، قال ابنُ عابدين[١]: «الظاهر أنَّه بحث لصاحب «الشرنبلالية»، حيث قال: « ...على هذا يجب على من اقتدى به من المقيمين؛ لوجدان الشرط في حقّهم» اهـ. ... لكن في حاشية أبي السعود عن الحموي ما نصّه: وفي «هداية الناطفي»: إذا كان الإمام في مصر من الأمصار فصلّى بالجماعة وخلفه أهل المصر فلا تكبير على واحدٍ منهم عند أبي حنيفة ﵁، وعندهما عليهم التكبير، اهـ، والمرادُ الإمام المسافر، دلّ عليه سياق كلامه».

٤.خرَّج رجوع العدل على الراهن إن ضمن المستحقّ أكثر من الثمن في مسألة: المستحقُّ إذا ضمَّن العدل القيمة، فقد تكون القيمة أكثر من الثمن الذي أخذه العدل من المرتهن، فمَن يضمن تلك الزيادة؟ قال ابن عابدين[٢]: «ورأيت الشرنبلالي ذكر بحثاً: أنَّه ينبغي أن يرجع بالزيادة على الراهن اهـ. وذكر الشرنبلالي بحثاً آخر....».

٥.خرَّج لا حدّ بالعِرْقِ المُسْتَقْطَرِ من فضلات الخَمْر بلا سكر، ففي «قرّة عيون الأخيار»[٣]: «أنّه مبنيٌّ على خلافِ المفتى به كما أفاده كلام القُهُستاني، تأمل».

وأطلت في هذه الوظيفة؛ تأكيداً على صدورها من الشرنبلالي، وأنَّها هي الطّريقة المعتبرة في معرفة ما يجدّ من أحكام، عوضاً عن وظيفة الاستنباط التي

---

(١) في رد المحتار٢: ١٨٠.

(٢) في رد المحتار٦: ٥٠٦.

(٣) قرة عيون الأخيار٧: ٥.

كانت في مرحلة سابقة من أطوار الفقه، فهي الوظيفة التي يحيىٰ بها الفقه في الواقع، والوصول إليها بعد كل هذا التنقيح لعلوم الفقه ممكن ومتيسر لَمن وفّقه الله تعالىٰ.

والملاحظ من الأمثلة السابقة أنَّ بعض تخريجات الشرنبلالي لم يُسلَّم له بها، مما يدلّ علىٰ أنَّه لم يبلغ في هذه الوظيفة كمالها.

الوظيفة الثّالثة: التّرجيح والتّصحيح:

ومرَّ معنا أنَّ هذه الوظيفة علىٰ وجهين، فهي بالوجه الأول الترجيح علىٰ مباني الأبواب وتحقّق أصولها، وهي متحقّقة في فقه إمامنا في مسائل عديدة كقوله: « (والعصبُ نجسٌ في الصحيح) من الرواية؛ لأنَّ فيه حياة بدليل التألم بقطعه، وقيل: طاهر؛ لأنَّه عظم غير صلب»، فاعتبر الإمام الشرنبلالي مبنىٰ العلّة فيه وهي عدم الحياة، فاعتبر وجودها لتحقق الألم فيه بخلاف العظم، واعتبر أكثر العلماء عدم وجودها، وأنَّه أقرب للعظم من اللحم.

ولم يراعِ أصول الأبواب في مسائل كقوله: « (ويجب التَّأخير) عند أبي حنيفة رضي الله عنه (بالوعد بالثوب) علىٰ العاري (أو السِّقاء): كحبل أو دلو». فلم يلتفت الإمام الشرنبلالي للتفريق ما بين الماء والثوب والدلو، بحيث يجب في الماء، ولا يجب في غيره؛ لأنَّ الأصل في الماء الإباحة فيتعلّق به الوجوب، والأصل في غير الماء الحظر فلا يتعلق به الوجوب.

وكذلك في اعتماده لظاهر الرواية في مسألة رؤية الهلال في قوله: «لا فرق في ظاهر الرواية بين أهل المصر ومَن وَرَدَ من خارج المصر»، فعدم القبول لَمن كان في

المصر مبنيٌّ على التهمة في رؤية الهلال، فرد مع توفر الأسباب حتى يرى الجمع، ولم تبق هذه التهمة موجودة لَمن يأتي من الخارج، فكان العمل على هذا، قال ابن عابدين(١): «وهذا وإن كان خلاف ظاهر الرواية فينبغي ترجيحُه في زماننا تبعاً لهؤلاء الأئمة الكبار الذي هم من أهل الترجيح والاختيار».

وأيضاً: في مسألة تأمين المقتدي في السِّرية بالجماعة الكثيرة إن سمع من مقتدٍ آخر مثله، بأَن كان مقتد مثله قريباً من الإمام يسمع قراءته فأَمَّن ذلك المقتدي تأمين مثله القريب من الإمام فيؤمن؛ لأنَّ المناطَ العلم بتأمين الإمام، وليس هذا مقيّد بالجمعة والعيد، قال ابن عابدين(٢): «التقييدُ بالجمعة والعيد كما وقع في «الجوهرة» غير قيد، كما بحثه في الشرنبلالية بقوله: ينبغي أن لا يختص بهما بل الحكم في الجماعة الكثيرة كذلك».

والوجه الثاني: الترجيح بمراعاة قواعد رسم المفتي، وهو ظاهر فقه كتب إمامنا، ومنه قوله: « (و)يفسدها: (ظهور عورة مَن سبقه الحدث) في ظاهر الرواية، (ولو اضطر إليه) للطهارة: (ككشف المرأة ذراعها للوضوء)، أو عورته بعد سبق الحدث على الصحيح»، فهذا الاختيار مبناه على الضرورة، ولا بد منها، وإلا لم يصحّ حكم البناء أصلاً، فكيف تتوضأ المرأة بدون أن تكشف شيئاً من عورتها، والضَّرورة أهم قواعد رسم المفتي المعتبرة في الترجيح.

---

(١) في تنبيه الغافل ص٧٩.

(٢) في رد المحتار ١: ٤٩٣.

ولم يراعِ رسم المفتي في بعض المسائل كما في قوله: قال: « (والفأفأة والتمتمةِ واللَّثَغ)... لا يكون إماماً لغيره»، فَحَكَمَ ببطلان إمامتهم لعدم نظره للضرورة في هذا الباب التي راعاها أئمة التّرجيح في عدم إبطال صلاة المقتدي به.

فالشرنبلاليّ قام بهذه الوظيفة كعامّة مَن يشتغل في الفقه ويبلغ فيه درجة عالية، ولكن كما رأيت لم يقبل ترجيحه مطلقاً؛ لعدم مراعاته قواعد الرسم ومباني الأبواب دائماً، وذلك لانشغال إمامنا بالترجيح بطريقة غير معتبرة عند مدرسة الفقهاء، وهو التَّرجيح بظواهر الأحاديث وإن اعتمدتها مدرسة محدثي الفقهاء ممَّا تسبب في ضعفِ تصحيحهاتهم وترجيحاتِهم؛ لأنَّ مراعاةَ قواعد رسم المفتي ثابتةٌ بأدلّة قطعيّة، فعدم مراعاتها تماماً مخالفٌ لهذه النُّصوص القطعيّة، وجعل الفقه علماً نظرياً لا واقعياً، فلم يكن عند الفقيه خيار في التزامها.

والتّرجيحُ بأصول الأبواب، هي المعاني التي تَوصل لها المجتهد باستقرائه لما ورد في الباب من قرآن وآحاديث وآثار، وبالتالي هي معاني إما قطعيّة أو ظنيّة قويّة صادرة من مجتهد معتبر لا يقول بخلاف القرآن والسنة أبداً، فإن ترك ظاهر حديث فقد وافق ما هو أقوى منه من معاني القرآن والأحاديث الأخرى، فإهمال تأصيله للفقه في الترجيح، والتَّرجيح بظواهر الأحاديث بعيد عن الصّواب؛ ولذلك لم يلتفت له أئمتنا في مدرسة الفقهاء لإدراكهم هذا المعنى، وغفلة محدّثي الفقهاء عن هذا جعلتهم يسلكون مسلك الترجيح بظواهر النصوص، وإمامنا الشّرنبلاليّ كان من مدرسة محدّثي الفقهاء فرجَّح كثيراً بهذه الطريقة، ومن أمثلة ذلك:

١. قراءة الفاتحة في صلاة الجنازة بقصد القرآنية، قوله: «وجاز قراءةُ الفاتحة بقصد الثناء كذا نُصَّ عليه عندنا، وفي البُخاريِّ عن ابنِ عَبَّاس رضي الله عنهما: «أَنَّه صَلَّى على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب، وقال: لتعلموا أنَّه من السنّة»[1]، وصحَّحه التِّرْمِذِيّ، وقد قال أئمتنا: بأنَّ مراعاةَ الخلاف مستحبّة، وهي فرضٌ عند الشافعيِّ رضي الله عنه، فلا يُمانع من قصد القرآنية بها؛ خروجاً من الخلاف وحقِّ الميت» »، وهذا خلاف المذهب من كراهة قراءتها؛ لأنَّ مبنى الصلاة على الدعاء، وقد وردت أحاديث تؤيد عدم القراءة في صلاة الجنازة.

٢. سنيّة مسح الرقبة في قوله: قال: « (و)يُسَنُّ (مسح الرقبة)؛ لأنَّه صلى الله عليه وسلم «توضّأ وأَومأ بيديه من مُقَدَّم رأسه حتى بلغ بهما أَسفل عنقه من قِبَلِ قَفَاه»[2] »، حيث مال للحديث كما علَّل ، وهو ضعيف، فالأحاديث الواردة في المسح ضعيفة لا تقوى لأن يثبت منها السنيّة؛ لذلك مال أئمتنا إلى الاستحباب.

٣. جواز السنة القبلية والبعدية للجمعة بتسليمتين إن كان عذرٌ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: (إذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعاً، فإن عَجَّل بك شيءٌ فصل ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت)[3]، قال ابن عابدين[4]: «وينبغي تقييدُه بعدمِ العذرِ

(١) في صحيح البخاري ١: ٤٤٨، وفي لفظ: (شهدت ابن عبّاس رضي الله عنهما صلّى على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب فلما انصرف قلت له: أتقرأ بفاتحة الكتاب؟ قال: نعم يا ابن أخي سنّة وحقّ) في صحيح ابن حبان٧: ٣٤١.

(٢) في معجم الطبراني الكبير١٩: ١٨٠.

(٣) في صحيح مسلم ٢: ٦٠٠.

(٤) في رد المحتار ٢: ١٣.

للحديث المذكور آنفاً، كذا بحثه في «الشرنبلالية» ». وقال[1]: «مؤيِّدٌ لما بحثه الشرنبلاليُّ من جوازها بتسليمتين لعذر».

الوظيفة الرّابعة: التّمييز بين ظاهر الرّواية وغيرها، وبين القوي والأقوى والضّعيف:

وهي بالمعنى الأول في ظاهر الرواية وغيرها واضحٌ في فقه الإمام الشرنبلالي، حيث ألف متناً، والمتون عادة موضوعة لظاهر الرواية، ولكن يؤخذ عليه أنَّه أدرج فيه بعض روايات شاذّة، واعتبر أنَّ ظاهرَ الرِّواية شاذّ، ومنها:

١.اشتراطه طهارة موضع اليدين والرُّكبتين في السُّجود في قوله: « (و)منها طهارة موضع (اليدين والرُّكبتين) على الصَّحيح؛ لافتراض السُّجود على سبعةِ أعظم، واختاره الفقيهُ أبو الليث ﵁، وأنكرَ ما قيل من عدمِ افتراضِ طهارةِ موضعِها؛ ولأنَّ روايةَ جواز الصلاة مع نجاسة موضع الكفّين والرُّكبتين شاذّة». فاعتبر ظاهر الرواية في عدم الاشتراط شاذّ.

٢.اعتباره الشفق الأحمر لانتهاء وقت الغروب، قال: « (و)أَوّلُ وقتِ (المغرب منه): أي غروب الشمس (إلى) قبيل (غروب الشفق الأحمر على المفتى به)، وهو رواية عن الإمام، وعليها الفتوى، وبها قالا؛ لقول ابن عمر ﵄: «الشفق الحمرة»، وهو مرويٌّ عن أكابر الصحابة ﵃، وعليه إطباق أَهل اللسان، ونُقِل رجوع الإمام إليه»، فعدَّ ظاهر الرواية وهو الشَّفق الأبيض قولاً مردوداً، مع أنَّ عليه عامّة المتون المعتبرة.

---

(١) في رد المحتار ٢: ١٦.

٣.اعتباره عدم الإشارة في التشهد لا أصل له في قوله: « (و)تُسَنُّ (الإشارةُ في الصَّحيح)؛ لأنَّه ﷺ: «رفع أصبعه السبابة، وقد أحناها شيئاً»[١]، ومَن قال: إنَّه لا يشير أصلاً فهو خلافُ الرواية والدراية»، مع أنَّها ظاهر الرواية، وبها أخذ عامّة المتون والكتب المعتمدة.

وهذا يؤثر بإنزال مرتبة متنِهِ إلى درجة أقل من المتون المتقدّمة.

وأما تمييزه بين القوي والأقوى والضعيف، فهو ظاهر في كتبه، ففي كلِّ صفحة من صفحاتها يصرَّح بالتصحيح والترجيح بين الأقوال، لكن في بعضِ المسائل لا يصيب في تعيين الأقوى منها، ومنها:

١.جمع الإمام بين التَّسميع والتَّحميد في قوله: «فيجمع بين التسميع والتحميد (لو) كان (إماماً) هذا قولُهما، وهو روايةٌ عن الإمامِ رضي الله عنه اختارَها في «الحاوي القدسي»، وكان الفضليُّ والطحاويُّ وجماعةٌ من المتأخرين يَميلون إلى الجمع، وهو قول أهل المدينة». قال ابنُ عابدين[٢]: «لكن المتون على قول الإمام رضي الله عنه»، وهو عدم الجمع.

٢.اشتراطه نيّة الاستقبال في قوله: «والمرادُ منها بقعتَها لا البناء، حتى لو نَوَى بناء الكعبة لا يجوز إلاّ أن يُريدَ به جهةَ الكعبة، وإن نوى المحراب لا يجوز».

---

(١) فعن نمير الخزاعي رضي الله عنه، قال: (رأيت رسول الله ﷺ قاعداً في الصلاة واضعاً ذراعه اليمنى على فخذه اليمنى رافعاً أصبعه السبابة قد أحناها شيئاً وهو يدعو) في المجتبى ٣: ٣٩، وسنن النسائي الكبرى ١: ٣٧٧.

(٢) في رد المحتار ١: ٤٩٧.

قال التمرتاشيّ والحصكفيّ[1]: «ونيّةُ استقبالِ القبلة ليست بشرط مطلقاً على الرَّاجح، فما قيل: لو نوى بناء أو المقام أو محراب مسجده لم يجز مفرَّع على المرجوح».

٣.اعتباره لغسل فم وأنف الميت الجنب في قوله: « (ويُمّسَحُ فمُه وأنفُه بخرقة، عليه عمل الناس، (إلا أن يكون جنباً) ». قال الطحطاوي[2]: «قد علمت ردَّه في الجنب والكلام فيه».

وهذا يجعلنا بحاجة إلى التثبت والاحتياط في مسائل كتبه لا عدم اعتبارها مطلقاً؛ لأن مثل هذا قليل فلا يسقط درجتها إلى أن تكون كتب غير معتبرة، والله أعلم.

الوظيفة الخامسة: التّقريرُ والتّطبيقُ في العمل والإفتاء والقضاء:

فهذه أقلُّ المراتب الاجتهاديّة، فهي بلا شَكٍّ حاصلةٌ لإمامنا، والنَّاظرُ في رسائلِهِ يرى مصداق هذا، فأكثرُها هي عبارةٌ عن أجوبةٍ لأسئلةٍ وردت إليه، مقرِّراً الحكمَ فيها في المذهب بما يتوافق مع فهم المسائل وتصويرها ومراعياً فيها قواعد رسم الإفتاء، ومنها:

---

(١) في التنوير والدر١: ٤٢٥.

(٢) في حاشيته٢: ٢٠٤.

١.قوله: «وإن خالفَه تصحيح الزَّيلعيّ فقد اتسع الأمر باختلاف التصحيح، فليرجع «للكنز»، فإنَّه واسع»، حيث جعل اختلاف الفقهاء في المذهب سبب في التوسعة على الناس، وهذا من أهم قواعد رسم الإفتاء.

٢.قوله: « العبرةُ في اختلاف الترجيح بما عليه الأكثر، وهم القائلون بالسقوط هنا، كما المراقي»، وهذه قاعدة مهمة في التعرف على الراجح.

٣.قوله: «ولا ننهى كسالى العوام عن صلاة الفجر وقت الطلوع؛ لأنَّهم قد يتركونها بالمرّة، والصحّة على قول مجتهدٍ أولى من الترك»، ومراعاة حال الناس لا بدّ منه للمفتي.

بعد هذا العرض المختصر والموجز للوظائف الاجتهادية التي قام بها الإمام الشرنبلالي، فإنَّه يتضح لنا الدرجة الاجتهاديّة التي وصل إليها.

فالوظيفةُ الأولى ـ وهي الاستنباط ـ وإن فعلها متأثراً باتجاه مدرسة محدّثي الفقهاء، فإنَّه غير مُسلَّم له لا من حيث تأصيل المذهب ولا أطوار الاجتهاد ولا الأهليّة له ؛ لذلك ذكر ابن عابدين(١) عن هذه الدرجة: «لأنَّ أحداً ليس من أهل الاجتهاد في زماننا...». فينبغي الإعراض عن مسائله المستنبطة هكذا؛ لأنَّ تقليد المجتهد الأعظم من عصر السلف والخيرية صاحب الأصول المسطورة المشهورة مقدّم.

وأما الوظائف الأخرى فاجتهاده فيها مقبول، وينتبه فيه إلى ما كان ترجيحه بطريق الحديث وليس مراعٍ فيها قواعد الإفتاء وأصل ومبنى الباب، فهذه هي

---

(١) في رد المحتار ٥: ٤١٩.

الطريقة المعتبرة عند أئمتنا الفقهاء؛ لأنَّ معاني الأحاديث والقرآن أصبحت مختصرة في أصول بنيت عليها الأبواب، مقرّةٍ من قبل المجتهد الأعظم، ووافقه عليها أئمة الاجتهاد في المذهب طوال التاريخ، وهو أولى من ترجيح لظاهر حديث معارض بغيره مما هو أقوى منه.

وفيما عدا ذلك نحتاج إلى التحقق من التزامه في ترجيحه وتصحيحه وتمييزه إلى تحقيق قواعد رسم المفتي وأصول الأبواب بملاحظة هل وافقه غيره بما يقرِّره.

وعلى كلٍّ فهو إمام كبير جداً، لقي قبولاً عجيباً؛ لشدّة إخلاصه وقوّة علمه، فكانت كتبُه محطَّ أنظار الفقهاء ممّن جاء بعده، فالحصكفيُّ يعتمد عليه كثيراً، وهذا يجعل اجتهاده في التخريج أو الترجيح أو التمييز مذكورٌ في كتب مَن جاء بعده، كما رأينا هذا في الصفحات الماضية، فما يكون من اجتهاده مجانباً للصواب نرى ردّهم عليه وعدم قبولهم له.

وبالتالي كتبه معتبرة إلا فيما ذكرنا، والأكمل قراءة ما فيها مع كتب غيره للتثبت أكثر، ومراجعة حاشية ابن عابدين مفيد جداً في ذلك، فهو شديد التتبعّ للإمام الشرنبلاليّ في كتبه.

إذن فهو مجتهد في المذهب بلغ مرتبة رفعية وإن لم يصل إلى كمالها، نحتاج إلى التثبت والتأكد من تخريجاته وترجيحاته وتميزاته بحيث يكون مَن جاء بعده وافقه عليها.

* * *

المبحث الثَّاني
تطبيقات في ترجيحات الشّرنبلالي

نعرض فيه مسائل في ترجيحات للشّرنبلالي في «نور الإيضاح» و«مراقي الفلاح» على النحو الآتي:

المسألة (١)

اختياره سنيّة مسح الرَّقبة:

قال الشّرنبلالي: « (و)يُسَنُّ (مسح الرقبة)؛ لأنَّه ﷺ «توضّأ وأَومأ بيديه من مُقَدَّمِ رأسه حتى بلغ بهما أَسفل عنقه من قِبَلِ قَفَاه»[1] ».

والمعتمد: استحباب مسح الرّقبة، قال اللكنوي[2]: «وهو مخالفٌ لما عليه جمهور الحنفية، حيث قالوا: إنَّ مسح الرّقبة مستحب، ويميل إليه كلام الكاشغري[3] ».

---

(١) في معجم الطبراني الكبير١٩: ١٨٠.

(٢) في تحفة الطلبة في تحقيق مسح الرقبة ص٣٦.

(٣) في منية المصلي ص٦-٧.

والسّبب: ميله للحديث كما علَّل، وهو ضعيف، فالأحاديث الواردة في المسح ضعيفة لا تقوىٰ لأن يثبت منها السنية؛ لذلك مال أئمتنا إلىٰ الاستحباب لا إلىٰ السُّنية؛ لعضدِ الآثار بعضُها بعضاً في إفادة الاستحباب لا غير، ومنها:

١. ما رواه طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده رضي الله عنه: (رأيت رسول الله ﷺ يمسح رأسه مرة واحدة حتىٰ بلغ القَذَال)، وفي رواية: (أول القفا)[1].

٢. قال ﷺ: (مسح الرقبة أمان من الغُلّ ـ أي الطوق ـ يوم القيامة)[2].

* * *

(١) في مسند أحمد ٣: ٤٨١، وسنن أبي داود ١: ٣٢، وشرح معاني الآثار ١: ٣٠، والمعجم الكبير ١٩: ١٨، والسنن الكبير للبيهقي ١: ٦٠، وتاريخ بغداد ٦: ١٦٩، وقد أثبت المجد ابن تيمية بهذا الحديث مسح الرقبة. والقَذَال: هو جماع مؤخّر الرأس، كما في اللسان ٥: ٣٥٦١.

(٢) قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء ١: ١٥٩: سنده ضعيف. وقال القاري في الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ص٤٣٤: سنده ضعيف. وتمام الكلام على الأحاديث في مسح الرقبة في تحفة الطلبة في تحقيق مسح الرقبة للكنوي بتحقيقي.

المسألة (٢)

اختياره لنقض وضوء النائم إن ارتفعت مقعدته ولم يسقط:

قال الشرنبلالي: «(و)ينقضُه (ارتفاع مقعدة) قاعد (نائم) على الأرض (قبل انتباهِهِ وإن لم يسقط) على الأرض (في الظاهر) من المذهب؛ لزوال المقعدة».

والمعتمد: صحَّح عامّةُ علماء المذهب النقض إن سقط ولم ينتبه، وتركوا ظاهر الرواية لعدم حصول الاسترخاء، قال الحصكفي[1]: «ولو نام قاعداً بتمايل فسقط إن انتبه حين سقط ـ أي عند إصابة الأرض بلا فصل ـ فلا نقض، وبه يفتى».

وقال ابنُ عابدين[2]: «وكذا قبل السقوط أو في حال السقوط، أمّا لو استقرّ ثمّ انتبه نقض؛ لأنَّه وجد النوم مضطجعاً، وفي «الخلاصة»: وبه يفتى، وقيل: إن ارتفعت مقعدته قبل انتباهه نقض وإن لم يسقط، وفي «الخانية»: عن شمس الأئمة الحلواني: أنَّه ظاهر المذهب، وعليه مشى في «نور الإيضاح»، قال في «شرح المنية»: والأول أَوْلى؛ لأنَّه لا يتمّ الاسترخاء بعد مزايلة المقعدة حيث انتبه فوراً».

والسَّبب: عدم بنائه للمسألة على أصل الباب، وهو الاسترخاء، فمتى وجد انتقض الوضوء، والتفاته إلى أنَّ ظاهر الرِّواية النَّقض، مع أنَّ من أسباب العدول عن ظاهر الرّواية هو مراعاة المرجحين لمباني الأبواب، ومعلوم أنَّ المعتبرَ في حقّنا

---

(١) في الدر المختار ١: ١٤٢.

(٢) في رد المحتار ١: ١٤٢.

هو قول هؤلاء المجتهدين في المذهب، قال ابن عابدين[1]: «ولا يخفى أنّ ... أهل الترجيح هم أعلم بالمذهب منّا، فعلينا اتباع ما رجَّحوه، وما صحَّحوه كما لو أَفتونا في حياتهم».

* * *

(١) في رد المحتار ١: ١٩٢.

المسألة (٣)

اختياره لعدم نقض الوضوء بالنّوم إلى مستندٍ لو أزيل لسقط:

قال الشّرنبلالي: «(و)منها: (نومُ مُتمكِّن) من الأرض (ولو) كان (مستنداً إلى شيء): كحائطٍ وساريةٍ ووسادة بحيث (لو أُزيل) المستندُ إليه (سَقَطَ) الشخص فلا ينتقض وضوؤه (على الظَّاهر) من مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه (فيها)؛ ...لاستقراره بالأرض، فيأمن من خروج ناقض منه، رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة، وهو الصحيح، وبه أخذ عامّة المشايخ، وقال القدوري: ينتقض، وهو مرويٌّ عن الطحاوي».

والمعتمد: اختلفوا في النقض بالنوم إن كان مستنداً إلى ما لو أزيل لسقط على قولين:

الأول: لا ينتقض: اختاره الحصكفي[1]، وصححه الكاساني[2]، وقال: وبه أخذ عامة المشايخ، وصحَّحه الزيلعي[3]، وقال: رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة، وهذا إذا لم تكن مقعدتُه زائلةً عن الأرض، وإلا نقض اتفاقاً[4].

---

(١) في الدر المختار ١: ٩٥.

(٢) في البدائع ١: ٣١.

(٣) في التبيين ١: ١٠.

(٤) ينظر: رد المحتار ١: ٩٦.

الثاني: ينتقض فيما لو أزيل لسقط، اختاره برهان الشريعة[١]، وصدر الشريعة[٢] والحلبيّ[٣]، والطحاويّ[٤]، والقدوريّ[٥]، والمرغينانيّ[٦] ، والموصليّ[٧]، والبرهانيّ[٨].

والسَّبب: اختياره ليسر القول الأول على المكلفين بخلاف القول الثاني، والخلاف في المؤثر في الاسترخاء هل هو ارتفاع المقعدة أو استناد الظهر، فاعتمد أنَّه ارتفاع المقعدة، كما هو المشهور في مسائل أخرى، مع أنَّ القول الذي اختاره مصححّ ومشى عليه بعض الكبار، ولكنَّ القول الثاني عليه عامة المتون المعتمدة؛ لما فيه من الاحتياط، ومعلوم أنَّ العبادات مبنية على الاحتياط، وما عليه المتون مقدم عليه غيره،

قال ابن عابدين[٩]: «متى اختلف الترجيح رجح إطلاق المتون».

---

(١) في الوقاية ص٨٩.

(٢) في النقاية ص٥.

(٣) في ملتقى الأبحر ص٣.

(٤) في مختصره ص١٩.

(٥) في مختصره ص٢.

(٦) في الهداية ص١٥.

(٧) في الاختيار ص١٦-١٧.

(٨) في المحيط ص١٤٤.

(٩) في رد المحتار١: ٤٨٩

وتصحيح الإمام الشُّرُنْبُلاليّ للقول الأوّل لا نكارة فيه؛ لأنَّه قول معتبر قوي، لكنَّ نفيه للقول الثاني رغم أنَّه على هذه الدرجة من الاعتبار، وجعله مجرد رواية عن الطحاوي، وقال بها القُدُوري، عجيب جداً، والله الموفق.

* * *

المسألة (٤)

اختياره عدم سقوط غسل الجنابة والحيض بالإسلام:

قال الشّرنبلالي: «(و)يفترضُ الغُسل بالموجبات (لو حصلت الأشياء المذكورة قبل الإسلام في الأصحّ)».

والمعتمد: اختلفوا في سقوطِ غسل الجنابة والحيض بالإسلام على قولين:

الأوّل: عدم سقوط غسل الجنابة والحيض بالإسلام، اختاره الشُّرُنْبُلاليّ والرَّازيّ[1]، وأيّده اللَّكنويّ[2].

الثاني: سقوط غسل الحيض دون الجنابة، اختاره صدر الشريعة[3] تبعاً للسَّرَخْسِيّ في «شرح السير الكبير» وصاحب «الذخيرة» وقاضي خان وغيرهم.

والسبب: عدم التفاته إلى الفرقِ بين الحيض والجنابة، وهو أنَّ الحيض ينتهي بانقطاع الدم، فهو أمرٌ محسوس، بخلاف الجنابة فهي أمرٌ معنوي، متعلِّق بحدث حكمي، وبالتالي لا يتوقف إلا بالغسل، وهذا ما بنى عليه أصحاب القول الثاني في التفريق بينهما.

* * *

---

(١) في تحفة الملوك ص٣١.

(٢) في عمدة الرعاية١: ٨٢.

(٣) في شرح الوقاية٢: ٤٢.

المسألة (٥)

اختياره افتراض غسل ثقب غير منضم:

قال الشّرنبلالي: «(و)يفترضُ غسلُ (ثقبٍ غيرِ منضم)؛ لعدم الحرج».

والمعتمد: قال الشلبي[1]: «وما يعسر كثقب القرط... لا يجب إيصال الماء إليه».

والسّبب: لم ير حرجاً فيه، بخلاف مَن قال: بعدم الغسل حيث رأى فيه حرجاً وتكلّف، وهو مضموم فيأخذ حكم الداخل.

* * *

---

(١) في حاشية الشلبي ١: ١٣.

المسألة (٦)

اختياره الغسل في عرفة بعد الزّوال:

قال الشرنبلالي: « (و)يُسَنُّ الاغتسال (للحاجّ) لا لغيرهم، ويفعلُه الحاجُّ (في عرفةَ) لا خارجها، ويكون فعله (بعد الزوال)؛ لفضل زمان الوقوف».

والمعتمد: قال التُّمُرتاشيّ[١]: «ثمّ ذهب إلى الموقف بغسل سنة»، وعلَّق عليه ابن عابدين[٢]: «قال القُهُستانيّ: أي جمع بين الصَّلاتين وذهب إليه حال كونه مغتسلاً في وقت الجمع والذّهاب»، ويؤيده في أنَّ الغسل قبل الزوال ما قال الكاساني[٣]: «غسل يوم عرفة؛ لأجل يوم عرفة أو لأجل الوقوف فيجوز أن يكون على الاختلاف في غسل يوم الجمعة».

والسَّبب: اعتباره لفضل زمان بعد الزوال في حقّ الاغتسال، ولم يعتبرها غيره علّة للبناء، وإنَّما المبنى على النظافة والطهارة لهذا المقام العظيم، وهذا يكون قبل الذَّهاب إليه، حتى لا يفوت جزء منه بغير طهارةٍ كاملةٍ، ولأنَّ محلَّ ما بعد الزَّوال الصّلاة والدعاء لا الاغتسال، والله أعلم.

* * *

---

(١) في تنوير الأبصار ١: ٥٠٦.

(٢) في رد المحتار ١: ٥٠٦.

(٣) في البدائع ١: ١٥١.

المسألة (٧)

اختياره عدم ركنية الضّرب في التّيمم:

قال الشّرنبلالي: « (وركناه: مسح اليدين والوجه) لم يقل ضربتان؛ لما علمته من الخلاف من كون الضرب من مسمَّى التيمُّم».

والمعتمد: صرح بأنَّ الضرب ركن التيمم عامة علماء المذهب كالكاساني(١) والنَّسفيُّ والزَّيلعيُّ(٢) وغيرهم.

والسَّبب: أنَّ الضرب خارجٌ عن مُسمّى التيمُّم؛ إذ أنَّه يتحقَّق بالمسح، ولكنَّ المرجحون اعتبروا أنَّه فعلٌ لازم لتحقيقِ التيمُّم ابتداءً، وبالتَّالي لا يعتبر التيمُّم ما لم يوجد فيه؛ لأنَّنا أمرنا بالتيمُّم فهو داخل ضمناً في الأمر، والله أعلم.

* * *

---

(١) في البدائع ١: ٤٥.

(٢) في الكنز والتبيين ١: ٣٩.

المسألة (٨)

اختياره وجوب تأخير الصلاة إن وُعِد بالثَّوب أو السِّقاء:

قال الشرنبلالي: « (ويجب التَّأخير) عند أبي حنيفة (بالوعد بالثوب) على العاري (أو السِّقاء): كحبل أو دلو».

والمعتمد: تبع الشرنبلاليّ فيه صاحب «البرهان»، والذي في عامة المعتبرات: كـ«الخانية»، و«الفتح»، و«منية المصلّي» وشرحيها، و«السراج»، و«البحر»، وعزاه في «الخلاصة» إلى «الأصل» أنَّ التأخير مندوب، وعلى ذلك إن لم ينتظر فصلّى كذلك أوّل الوقت جاز[1]، قال الطحطاوي: «وهو الذي يقتضيه التأصيل الآتي».

وقال ابن عابدين[2]: «وجوب انتظار الدلو قولهما، وعنده: لا يجب بل يستحبّ أن ينتظر إلى آخر الوقت، فإن خاف فوت الوقت تيمّم وصلّى، وعلى هذا لو كان مع رفيقه ثوب وهو عريان فقال: انتظر حتى أُصلي وأدفعه إليك، وأجمعوا أنَّه إذا قال: أَبَحتُ لك مالي لتحجّ به أنَّه لا يجب عليه الحجّ، وأجمعوا أنَّه في الماء ينتظر وإن خرج الوقت، ومنشأ الخلاف أنَّ القدرة على ما سوى الماء هل تثبت بالإباحة؟ فعنده: لا، وعندهما: نعم، كذا في «الفيض» و«الفتح» و«التتارخانية» وغيرها، وجزم في «المنية» بقول الإمام، وظاهر كلامهم ترجيحه، وفي «الحلبة»:

---

(١) ينظر: حاشية الطحطاوي١: ١٨٠.

(٢) في رد المحتار١: ٢٥٢.

والفرق للإمام أنَّ الأصل في الماء الإباحة والحظر فيه عارض، فيتعلّق الوجوب بالقدرة الثابتة بالإباحة، ولا كذلك ما سواه، فلا يثبت إلا بالملك كما في الحجّ».

والسبب: عدم التفاته للتفريق ما بين الماء والثوب والدلو، بحيث يجب في الماء ولا يجب في غيره؛ لأنَّ الأصل في الماء الإباحة فيتعلّق به الوجوب، والأصل في غير الماء الحظر فلا يتعلق به الوجوب.

* * *

المسألة (٩)

اختياره عدم طهارة ذكاة المجوسي:

قال الشّرنبلالي: «(وتُطِّهرُ الذكاة الشرعيّة)، خرج بها ذبحُ المجوسيِّ شيئاً».

والمعتمد: صحَّح الزاهدي[1]: طهارة ذبيحة المجوسي، وأقرّه ابنُ نُجيم[2].

والسَّبب: اشترط فيها ما يشترط في الذكاة التي تؤكل بأن يكون الذابح مسلماً، والبحث هنا متعلّقٌ بطهارة اللحم لا غير، فيتساهل في الشروط فيه طالما تحقَّق إخراج الدم بطريقة شرعية، والله أعلم.

* * *

(١) في القنية ق١١/أ

(٢) في البحر١: ١٠٩.

المسألة (١٠)

اختياره نجاسة العصب:

قال الشّرنبلالي: «(والعصبُ نجسٌ في الصحيح) من الرواية؛ لأنَّ فيه حياة بدليل التألم بقطعه، وقيل: طاهر؛ لأنَّه عظم غير صلب».

والمعتمد: اختارت طهارته أصحاب المتون: كبرهان الأئمة(١)، والتمرتاشي(٢)، والقدوري وصاحب «الدرر» وغيرها، قال الحصكفي(٣): «هو المشهور»، قال ابن عابدين(٤): «بل ذكر في «البدائع» وتبعه في «الفتح» أنَّه لا خلاف فيه، لكن تعقبه في «البحر» بأنَّه في «غاية البيان» ذكر في روايتين: إحداهما: أنَّه طاهر؛ لأنَّه عظم، والأخرى: أنَّه نجس؛ لأنَّ فيه حياة، والحس يقع فيه، وصحَّح في «السراج» الثانية».

والسّبب: اعتبار مبنى العلّة فيه وهي عدم الحياة، فاعتبر وجودها لتحقق الألم فيه بخلاف العظم، واعتبر الأكثر عدم وجودها وأنّه أقرب للعظم من اللحم، والله أعلم.

---

(١) في الوقاية١: ٥١.

(٢) في التنوير١: ٢٠٦.

(٣) في الدر المختار ١: ٢٠٦.

(٤) في رد المحتار١: ٢٠٦.

المسألة (١١)

اختياره انتهاء وقت المغرب بالشّفق الأحمر:

قال الشرنبلالي: « (و)أَوّلُ وقتِ (المغرب منه): أي غروب الشمس (إلى) قبيل (غروب الشفق الأحمر على المفتى به)، وهو رواية عن الإمام، وعليها الفتوى، وبها قالا لقول ابن عمر ﷺ: «الشفق الحمرة»، وهو مرويٌّ عن أكابر الصحابة ﷺ، وعليه إطباق أَهل اللسان، ونُقِل رجوع الإمام إليه».

والمعتمد: اختلفوا في انتهاء وقت المغرب على أقوال:

الأول: الشفق هو الأحمر، وهو قول الصاحبين، قال برهان الأئمة[1]: وبه يفتى، وقال الحصكفي[2]: هو المذهب.

وقال العينيّ[3] والطرابلسي[4]: وعليه الفتوى، وقال الحدادي[5]: قولُهما أوسع للناس وقوله أَحوط، واختاره علاء الدين عابدين[6].

---

(١) في الوقاية ١: ١٠٥.

(٢) في الدر المنتقى ١: ٧٠، والدر المختار ١: ٢٤١

(٣) في رمز الحقائق ١: ٢٩.

(٤) في المواهب ق١٩/ أ.

(٥) في الجوهرة النيرة ١: ٤١.

(٦) في الهديةِ العلائية ص٥٤.

والثاني: الشَّفَقُ هو البياض، وهو قول أبي حنيفة، وهو رقيقُ الحمرة فلا يتأخر عن الحمرة إلا قليلاً قدر ما يتأخر طلوعُ الحمرة عن البياض في الفجر؛ وهذا لأنَّ العشاءَ تقع بمحض الليل فلا تدخل ما دام البياض باقياً؛ لأنَّه من أثرِ النّهار؛ ولهذا يخرج بطلوع البياض المعترض من الفجر.

واختار قوله النَّسفيّ[1]، والحلبي[2]، وملا خسرو[3] وابن الهمام[4]، وابن نُجيم[5]، والطَّحاويّ[6].

الثالث: من المشايخ من قال: ينبغي أن يؤخذ بقولهما في الصيف وبقوله في الشتاء[7].

والسبب: هو ما علّل به أنَّه منقول عن ابن عمر ﵄، وعليه الصحابة ﵃، وبه قال أهل اللغة، ورجع إليه الإمام، وكلُّ ما علل به ردَّه ابن قلطوبُغا، وأنَّه غير دقيق، وغير ثابت عن كل هؤلاء، مع أنَّ ما اختاره وهو قول الصاحبين معتبر رجحه جمع كبير من الفحول، لكن لا يرتقي لدرجة قول الإمام في الترجيح والاعتبار والاعتماد، والله أعلم.

---

(١) في الكنز ص٩.

(٢) في الملتقى ص١٠.

(٣) في الغرر١: ٥١.

(٤) في الفتح١: ١٩٦.

(٥) في البحر١: ٢٥٨-٢٥٩.

(٦) في مختصره ص٢٣.

(٧) ينظر: الدر المنتقى١: ٧١، ومنتهى النقاية ١: ١٠٧.

المسألة (١٢)

اختياره اشتراط طهارة موضع اليدين والرّكبتين في السّجود:

قال الشّرنبلالي: «(و)منها طهارة موضع (اليدين والرُّكبتين) على الصَّحيح؛ لافتراض السُّجود على سبعةِ أعظم، واختاره الفقيهُ أبو الليث، وأنكرَ ما قيل من عدمِ افتراضِ طهارةِ موضعِها؛ ولأنَّ روايةَ جواز الصلاة مع نجاسة موضع الكفَّين والرُّكبتين شاذّة».

وقال الشّرنبلالي[١] أيضاً: «طهارة موضع اليدين والركبتين على اختيار أبي الليث، وتصحيحه في «العيون»، و«عمدة الفتاوى»، والحكم بجواز الصلاة بدون وضعهما ينكره أبو الليث».

والمعتمد: هذا مخالفٌ لما اعتمدته عامة الكتب من عدم الاشتراط للطهارة، قال الكاساني[٢]: «إن كانت النجاسةُ في موضعِ اليدين والركبتين تجوز عند أصحابنا الثلاثة؛ لأنَّ وضع اليدين والركبتين ليس بركن، ولهذا لو أمكنه السجود بدون الوضع يجزئه، فيجعل كأنَّه لم يضع أصلاً، ولو ترك الوضع جازت صلاته، فهاهنا أولى، وهكذا نقول فيما إذا كانت النجاسة على موضع القيام: إنَّ ذلك ملحق بالعدم، غير أنَّ القيامَ ركنٌ من أركان الصلاة، فلا يثبت الجواز بدونه».

---

(١) في الشرنبلالية ١: ٥٨.

(٢) في البدائع ١: ٨٢.

وقال السَّرَخْسيُّ[1]: إن كانت النَّجاسة في موضعِ الكفين أو الرُّكبتين جازت صلاتُه عندنا، وقال زُفر: لا تجزئه، ومثله في «كشف الأسرار»[2]، وغيرها من المعتبرات النعمانية.

والسَّبب: لعلّ الشُّرُنبلاليّ استند إلى كلام ابن الهُمام والحلبي، قال ابنُ الهمام[3]: «والمعتبر في طهارة المكان موضع القدم رواية واحدة، وموضع السجود في أصحّ الروايتين عن أبي حنيفة، وهو قولهما، ولا يجب طهارة موضع الركبتين واليدين؛ لأنَّ وضعها ليس فرضاً عندهم.

لكن في «الخانية»: وكذا لو كانت النجاسة في موضع السجود أو موضع الركبتين أو اليدين: يعني تجمع وتمنع، فإنَّه قدم هذين اللفظين حكماً لما إذا كانت النجاسة تحت كل قدم أقل من درهم، ولو جمعت صارت أكثر من درهم، قال: ولا يجعل كأنَّه لم يضع العضو على النجاسة، وهذا كما لو صلى رافعاً إحدى قدميه جازت صلاته، ولو وضع القدم على النجاسة لا يجوز، ولا يجعل كأنَّه لم يضع». انتهى لفظه.

وهو يفيد أنَّ عدم اشتراط طهارة مكان اليدين والركبتين هو إذا لم يضعهما، أما إن وضعهما اشترطت، فليحفظ هذا.

---

(١) في المبسوط ١: ٢٠٤.

(٢) كشف الأسرار ٢: ٤٨٩.

(٣) في فتح القدير ١: ١٩١.

وقال الحلبيّ: فعُلِم أنَّه لا فرق بين الركبتين واليدين وبين موضع السجود والقدمين في أنَّ النجاسةَ المانعةُ في مواضعها مفسدةٌ للصلاة وهو الصحيح؛ لأنَّ اتصالَ العضو بالنجاسة بمنزلة حملها وإن كان وضع ذلك العضو ليس بفرض(١).

والذي يظهر لي بعد استناد الشُّرنبلاليّ لهؤلاء العلماء وعلى رأسهم أبي الليث السَّمرقنديّ، اعتمد على حديث السجود على سبعة أعظم، وبالتَّالي اشترط الطَّهارة لليدين والرُّكبتين، بخلاف أهل التَّرجيح بنوا المسألة على أصلِ الإمام من اعتبارِ الخاصِّ لا يلحقه البيان، والسُّجود خاصٌّ لا يحتاج للبيان من السنة أو غيرها، وهو متحقق في اللغة بوضع السجدة، وما زاد عليها يكون أقل مرتبة منها بأن يعتبر فيه الوجوب والسنية، وطالما أنَّ السجود يتحقق بالجبهة فهو الذي يشترط له الطهارة لا غير؛ لأنَّ وضع غير الجبهة مسنون.

وما يؤخذ على الإمام الشرنبلالي هو ترجيحه لقولٍ شاذٍ ضعيفٍ، وعدُّه للقول المعتمد المشهور شاذّاً، والله أعلم.

* * *

---

(١) ينظر: حاشية الطحطاوي١: ٢٩٢.

المسألة (١٣)

اختياره سنيّة البسملة في كل ركعة:

قال الشّرنبلالي: « (و)تسنُّ (التسميةُ أوّل كلِّ ركعة) قبل الفاتحة؛ لأنَّه ﷺ «كان يفتتح صلاته ببسم الله الرحمن الرحيم»[1]، والقول بوجوبها ضعيف وإن صحّ؛ لعدم ثبوت المواظبة عليها[2]».

والمعتمد: قال اللكنويّ[3]: «روى الحسن عن أبي حنيفة: أنَّ المصلّي يأتي بها في أوّل الصَّلاة ثم لا يعيد. وروى المعلي عن أبي يوسف عن أبي حنيفة: أنَّه يأتي بها في كلّ ركعة وهو قول أبي يوسف، وروى ابن حازم نحوه عن محمد أيضاً، وهو الأحوط؛ لأنَّ العلماءَ اختلفوا في أنَّ التسميةَ من الفاتحة أم لا، وعليه إعادة الفاتحة في كلّ ركعة، فكان عليه إعادة التسمية أيضاً، كذا في «الذخيرة» ».

---

(١) في سنن الترمذي ر٢٢٨، وسندُه ضعيف كما في إحكام القنطرة، لكنَّها ثابتةٌ في أحاديث أخرى صحيحة منها: عن نعيم، قال: (صليت خلف أبي هريرة رضي الله عنه فقرأ بسم الله، ثم قرأ بأم القرآن، فلما سَلَّم، قال: والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ) في شرح معاني الآثار١: ١٩٩، وصحيح ابن خزيمة١: ٢٥١، والمستدرك١: ٣٥٧، وصحيح ابن حبان ٥: ١٠٠، وتمام أحاديث البسملة في إحكام القنطرة بأحكام البسملة للكنوي بتحقيقي.

(٢) رد اللكنوي في إحكام القنطرة ص١٦٧-١٦٨ على المصنف هاهنا، فقال: وفيه ما فيه، فإنَّ المواظبة عليها معلومة من ضمّ بعض الأحاديث الواردة فيها إلى بعض...

(٣) في إحكام القنطرة ص ١٧٢.

والسبب: مساواته بين أوَّل ركعةٍ وغيرها في حقِّ التَّسمية؛ لعموم الأحاديث الواردة في بداية الفاتحة، وتفريق أئمة المذهب أنَّ تكرر الفاتحة في الصلاة يجعل البسملة فيما بعد الركعة الأولى أقل رتبة فتتنزل إلى الاستحباب، والله أعلم.

* * *

المسألة (١٤)

اختياره سنية الإشارة في التشهّد:

قال الشرنبلالي: « (و)تُسَنُّ (الإشارةُ في الصَّحيح)؛ لأَنَّه ﷺ «رفع أصبعه السّبابة، وقد أحناها شيئاً»، ومَن قال: إنَّه لا يشير أصلاً فهو خلافُ الرواية والدراية».

والمعتمد: اختلفوا فيها على أقوال منها:

الأول: الإشارة مع البسط بدون العقد، صححه الطرابلسي[١] والرازي[٢] الحصكفي[٣]؛ فعن ابن الزبير رضي الله عنه: «أنَّه ذكر أنَّ النبي ﷺ كان يشير بإصبعه إذا دعا ولا يحركها»[٤].

الثاني: وضع يديه على فخذيه حالة التشهد موجهاً أصابعه نحو القبلة بدون إشارة، هذا اختيار برهان الأئمة[٥]، والطحاوي[٦]، والقدوري[٧]، والمرغيناني[٨]،

---

(١) في المواهب ق٢٦/ أ.

(٢) في تحفة الملوك ص٧٥.

(٣) في الدر المختار ١: ٣٤١-٣٤٢، والدر المنتقى ١: ١٠٠.

(٤) في مسند أبي عوانة ١: ٥٣٩،وسنن أبي داود ١: ٢٦٠، وسنن النسائي الكبرى ١: ٣٧٦، والمجتبى ٣: ٣٧.

(٥) في الوقاية ص١٤٩.

(٦) في مختصره ص٢٧.

(٧) في مختصره ص١٠.

(٨) في الهداية ص٥١.

والنسفي[١]، والحلبي[٢]، والموصلي[٣]، والبزازيّ[٤]، وملا خسرو[٥]، وقال التُّمرتاشيّ[٦]: «وعليه الفتوىٰ».

والسّبب: هو ما علل به من ذِكر حديث فيه الإشارة، والقول الثاني مبني علىٰ العمل المتوارث في مدرسة الكوفة، ولأنَّ فيه تأييد لمبنىٰ الصلاة من الخشوع وعدم الانشغال بما يضيعه من حركات.

وعلىٰ كل ما اختاره الشرنبلالي قول معتبر مصحّح، ولكنَّ الغريب هو نفيه للقول المعتمد الذي عليه جماهير أئمة المذهب من عدم الإشارة، وعدّه خلاف الرواية والدراية، مع أنَّ روايته أقوىٰ رواية، ودراية كذلك، والله أعلم.

* * *

---

(١) في الكنز ص١١-١٢.

(٢) في الملتقىٰ ص١٤.

(٣) في المختار ١: ٧٠.

(٤) في الفتاوىٰ البزازية ١: ٢٦.

(٥) في غرر الأحكام ١: ٧٤.

(٦) في التنوير ١: ٣٤١.

المسألة (١٥)

اختياره اشتراط التحريمة بالعربية:

قال الشّرنبلالي: «التحريمة: كونها بلفظ العربية للقادر عليها في الصحيح».

وقال: « (و)يصحُّ الشروعُ أيضاً: (بالفارسية) وغيرِها من الألسن (إن عجز عن العربية وإن قدرَ لا يصحّ شروعه بالفارسية) ونحوها، (ولا قراءته بها في الأصحّ) من قولي الإمامِ الأعظم موافقة لهما؛ لأنَّ القرآنَ اسمٌ للنظم والمعنى جميعاً».

والمعتمد: قال اللكنوي[١]: «ما ذكرَ أنَّه لا يجوزُ أن يأتيَ بها إلا العاجزُ عن العربيَّةِ ليس مذهباً لأبي حنيفة، بل هو مذهبُ صاحبيه، وأمَّا عندهُ فالقادرُ والعاجزُ سواء، على ما حكاهُ جماعةٌ من أصحابنا الحَنَفيَّة، نعم؛ ذكرَ بعضُهُم أنَّهُ رجعَ إلى قولِهما كمسألةِ القراءة، لكنَّهُ محلُّ المنازعة...

وخلاصةُ المرامِ في المقامِ أنَّه لم يقمْ دليلٌ قاطعٌ على اشتراطِ اللُّغةِ العربيَّةِ في التَّكبيرِ ليصحَّ بهِ النَّكير، بل ظاهرُ الآيةِ والأحاديثِ مطلق لا يفيدُ إلاَّ اشتراطَ الذِّكرِ المطلق، والأحاديثُ الواردةُ في هذا البابِ القوليَّةُ والفعليَّةُ لا تدلُّ على اختصاصِ التَّكبيرِ بالعربيّ، بحيثُ لا يُجْزِئ غيرُ العربيّ، بل غايةُ ما يثبتُ منها أنَّ النَّبيَّ ﷺ اكتفى عليه، ورَغَّبَ غيرَهُ إليه، وهو إنَّما يثبتُ الوجوبَ أو السُنيَّة، لا أنَّه لا يُجْزِئ التَّكبيرُ بالفارسيَّة.

وإن كانت الأحاديثُ دالَّةً على اختصاصِهِ بالعربيِّ اختصاصاً بالغاً إلى حدِّ

(١) في آكام النفائس ص٣٥-٤٤.

الاشتراط، فالآيةُ معرَّاةٌ عن هذا الاشتراط، ولا تصلحُ أخبار الآحادِ ناسخةً لحكمِ الكتاب، ولا مُقيِّدةً لإطلاقِ ما في الباب ...

والحقُّ أنَّهُ لم يروَ رجوع الإمام في مسألةِ الشُّروع، بل هي على الخلاف، فإنَّ أجلَّةَ الفقهاءِ منهم: «الهداية»[١]، وشُرَّاحُها: العَيْنِيّ في «البناية»[٢]، والسِّغْنَاقِيّ، والبَابَرْتيّ[٣]، والمَحْبُوبِيّ، وصاحبُ المجمع، وشرّاحه، وصاحبُ «البَزَّازيَّة»، و«المحيط»[٤]، و«الذَّخيرة» وغيرهم ذكروا الرُّجوعَ في مسألةِ القراءةِ فقط، واكتفوا في مسألة الشروعِ بحكاية الخلاف».

وذكر الحصكفي[٥] أنَّه حرَّر المسألة في «الخزائن» بعدم رجوع الإمام لقولهما.

وقال[٦]: وجعلَ العَيْنِيُّ الشُّروعَ كالقراءة، ولا سلفَ لهُ فيه، ولا سندَ له يقوِّيه، بل جعلَهُ في «التَّاتارخانيَّة» كالتَّلبية، يجوزُ اتِّفاقاً، فظاهرُهُ كالمتن، رجوعُهُما إليه لا رجوعُهُ إليهما، فاحفظْهُ فقد اشتبَهَ على كثيرٍ من القاصرينَ حتى الشُّرُنْبُلاليّ في كلِّ كتبِهِ. لكن نبَّه ابنُ عابدين[٧] على أنَّ ما أورده الحصكفي على العينيّ في دعوى رجوعه إلى قولهما يرد عليه دعواه رجوعهما إلى قوله، وأنَّ عبارة «التاتارخانية» لا تدلّ على ذلك.

---

(١) في الهداية ١: ٤٧.

(٢) في البناية ٢: ١٢٤-١٢٥.

(٣) في العناية ١: ٢٤٧.

(٤) في المحيط ص ١١٩.

(٥) في الدر المنتقى ١: ٩٣.

(٦) في الدر ١: ٣٢٥.

(٧) في رد المحتار ١: ٣٢٦.

وقال الطّحطاوي[(١)]: «الصحيحُ أنَّه يصحّ الشروع عنده بغير العربية ولو كان قادراً عليها مع الكراهة التحريمية للقادر؛ لأنَّ الشروعَ يتعلّق بالذكر الخالص، وهو يحصل بكلِّ لسان».

ثالثاً: السّبب: ظاهرُ الأحاديث في كونها بالعربية، لكنَّ كلام اللَّكنويّ في غاية الدِّقة في تنقيح المسألة من جهة الاستدلال والتَّحقيق.

* * *

(١) حاشيته على المراقي ١: ٣٨١.

المسألة (١٦)

اختياره الجمع بين التّسميع والتّحميد للإمام:

قال الشُّرنبلالي: «فيجمع بين التسميع والتحميد (لو) كان (إماماً) هذا قولُهما، وهو روايةٌ عن الإمامِ اختارَها في «الحاوي القدسي»، وكان الفضليُّ والطحاويُّ وجماعةٌ من المتأخرين يَميلون إلى الجمع، وهو قول أهل المدينة».

والمعتمد: قال ابن عابدين[١]: «لكنَّ المتون على قول الإمام»، وهو عدم الجمع.

والسبب: لعله لكثرة ما اشتمل عليه من الذكر في حق الإمام، فلم يرغب في تفويته عليه، وهو قول لعلماء من مذهبنا، وقول لأهل المدينة، لكن الحديث صريح[٢] في القسمة، وهو الموافق لقول الإمام، فكان أولى.

* * *

(١) في رد المحتار ١: ٤٩٧.

(٢) فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال ﷺ: (وإذا قال: سمع الله لمن حمد، فقولوا: ربنا لك الحمد...) في صحيح مسلم ١: ٣٠٣، وصحيح البخاري ١: ٢٥٣، فقسم ﷺ بين ما يقول الإمام والمأموم، والقسمة تنافي الشركة، ويجمع بينهما المنفرد؛ لأنَّه إمام نفسه فيسمع، وليس معه أحد يأتم به، فيحمد. ينظر: فتح باب العناية ١: ٢٥٥، وحاشية الطحطاوي ص٢٦٢.

المسألة (١٧)

اختياره بطلان صلاة المقتدي خلف الألثغ:

قال الشّرنبلالي: قال: «(والفأفأةِ) بتكرار الفاء، (والتمتمةِ) بتكرار التاء، فلا يتكلّم إلاّ به، (واللَّثَغ) ـ بالثاء المثلثة والتحريك ـ وهو واللُّثْغة ـ بضمِّ اللام وسكون الثاء ـ تحرّك اللسان من السين إلى الثاء، ومن الرّاء إلى الغين ونحوه، لا يكون إماماً لغيره».

والمعتمد: صحّح الحَصْكَفي[1] ما قاله الشرنبلالي، لكن قال ابن عابدين[2]: «أي خلافاً لما في «الخلاصة» عن الفضلي من أنَّها جائزة؛ لأنَّ ما يقوله صار لغةً له، ومثله في «التتارخانية»، وفي «الظهيرية»: وإمامة الألثغ لغيره تجوز، وقيل: لا، ونحوه في «الخانية» عن الفضلي، وظاهرُه اعتمادُهم الصحّة، وكذا اعتمدها صاحبُ «الحَلْبة»، قال: لِما أطلقه غير واحد من المشايخ من أنَّه ينبغي له أن لا يؤم غيره، ولِما في «خزانة الأكمل»: وتُكره إمامة الفأفاء».

والسّبب: عدم نظره للضرورة في هذا الباب التي راعاها أئمة الترجيح في عدم إبطال صلاة المقتدي به.

* * *

---

(١) في الدر المختار ١: ٨٥١.

(٢) في رَدّ المحتار ١: ٥٨٢.

المسألة (١٨)

اختياره عدم صحّة بناء مَن سبقه الحدث إن كشف عورته للضّرورة:

قال الشرنبلالي: «(و)يفسدها: (ظهور عورة مَن سبقه الحدث) في ظاهر الرواية، (ولو اضطر إليه) للطهارة: (ككشف المرأة ذراعها للوضوء)، أو عورته بعد سبق الحدث على الصحيح».

والمعتمد: قال ملا خسرو(١): «ويمنعُ البناء: ظهورُ العورة في الاستنجاء إلاّ أن يضطر، وكذا ظهور عورة المرأة في الاستنجاء يمنع البناء إلا أن تضطر أيضاً» وعلَّقَ عليه الشرنبلالي(٢): «هذا الاستثناء قول أبي عليّ النسفيّ، وقال قاضي خان: هو الصحيح، وفرَّق بينه وبين ما لو كشفت العورة في الصلاة ابتداءً.

ويخالفه ما نقله في «البحر»: لو كشف عورته للاستنجاء بطلت صلاته في ظاهر المذهب، وكذا إذا كشفت المرأةُ ذراعيها للوضوء وهو الصحيح، وفي «الظهيرية»: عن أبي علي النسفي: أنَّه إذا لم يجد منه بُدّاً لم تفسد، وكذا المرأة إذا احتاجت إلى البناء لها أن تكشف عورتها وأعضاءها في الوضوء وتغسل إذا لم تجد بُدّاً من ذلك، اهـ، ومثله في الفتح من غير ذكر تصحيح لقول أبي علي، وعلمت تصحيح قاضي خان له».

والسَّبب: هذا الاختيار مبناه على الضرورة في «الشرنبلالية»، ولا بد منها، وإلا لم يصحّ حكم البناء أصلاً، فكيف تتوضأ المرأة بدون أن تكشف شيئاً من عورتها، ولم يراع الضرورة في «المراقي».

---

(١) في درر الحكام١: ٩٧.

(٢) في الشرنبلالية١: ٩٧.

المسألة (١٩)

اختياره صحّة الصلاة مع قتل حية بضربات وانحراف عن القبلة:

قال الشرنبلالي: «(و)لا يُكره (قتلُ حَيَّةٍ وعقربٍ خاف) المُصلّي (أذاهما)[1]: أي الحَيّة والعقرب، (ولو) قتلهما (بضرباتٍ وانحرافٍ عن القبلةِ في الأظهر)، قَيَّدَ بخوف الأذىٰ؛ لأنَّه مع الأمنِ يُكره العملُ الكثير».

والمعتمد: قال السَّرَخْسيّ[2]: «لأنَّه رُخص للمصلِّي أن يدرأَ عن نفسِه ما يشغله عن صلاته، وهذا من جملةِ ذاك، وقيل: هذا إذا أَمكنه قتلُ الحيةِ بضربةٍ واحدةٍ، فأمّا إذا احتاج إلىٰ معالجةٍ وضرباتٍ فليستقبل الصّلاة كما لو قاتل إنساناً في صلاته؛ لأنَّ هذا عمل كثير، والأظهر أن الكلَّ سواء فيه؛ لأنَّ هذا عمل رُخِص فيه للمصلّي فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضّؤ».

وصحّح الحلبي الفساد، وهو ما عليه عامة شروح «الجامع الصغير» ورواية «مبسوط شيخ الإسلام»، قال الكمال: الحق الفساد فيما يظهر، لكن لا إثم بمباشرته في الصلاة، «بحر»[3].

---

(١) فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال ﷺ: (اقتلوا الأسودين في الصّلاة الحيّة والعقرب) في صحيح ابن حبان ٦: ١١٦، وسنن أبي داود ١: ٢٤٢، وعن عائشة رضي الله عنها، قالت: (لدغت النبيّ ﷺ عقرب وهو في الصّلاة، فقال: لعن الله العقرب ما تدع المصلّي وغير المصلِّي، اقتلوها في الحّل والحرم) وصححه ابن خزيمة، وحسنه الترمذي، كما في مصباح الزجاجة١: ١٤٨.

(٢) في المبسوط ١: ١٩٤.

(٣) ينظر: حاشية الطحطاوي١: ٥٠٣.

والسّبب: ورود الحديث بجواز قتلها في الصلاة، وفيه استحسان فيعمل به، ولأنَّه عمل مضطر له في الصلاة من أجل صحتها فأشبه الحركة في البناء وغيره، فلذلك كان هذا القول أكثر اعتباراً من غيره.

* * *

المسألة (٢٠)

اختياره لعدم صحّة أداء سنة الفجر والتّراويح جالساً:

قال الشّرنبلالي: « (يجوز النفلُ) إنَّما عَبَّرَ به؛ ليشمل السننَ المؤكّدةَ وغيرَها فتصحّ إذا صلاها (قاعداً مع القدرة على القيام)، وقد حُكِي فيه إجماعُ العلماء، وعلى غير المعتمد يقال: إلا سنة الفجر؛ لما قيل: بوجوبها وقوَّة تأكّدها، وإلا التّراويح على غير الصّحيح؛ لأنَّ الأصحَّ جوازها قاعداً من غير عذر، فلا يستثنى من جواز النفل جالساً بلا عذر شيءٌ على الصّحيح؛ لأنَّه ﷺ «كان يُصلِّي بعد الوتر قاعداً»، و«كان ﷺ يجلس في عامّة صلاته بالليل تخفيفاً»، وفي رواية عن عائشة رضي الله عنها: «فلمّا أراد أن يركعَ قام فقرأ آيات، ثمّ ركع وسَجَدَ وعاد إلى القعود»[1] ».

---

(١) فعن عائشة رضي الله عنها: (كان ﷺ يُصلِّي ثلاث عشرة ركعة، يصلي ثمان ركعات، ثم يوتر، ثم يُصلِّي ركعتين وهو جالس، فإذا أراد أن يركع قام فركع) في صحيح مسلم١: ٥٠٩، وفي سنن البيهقي الكبير٣: ٣٢ بلفظ: (إن رسول الله ﷺ ركع ركعتين بعد الوتر قرأ فيهما، وهو جالس، فلَمَّا أرادَ أن يركع قام فركع)، وعن عائشة رضي الله عنها، قالت: (ما رأيت رسول الله ﷺ يقرأ في شيءٍ من صلاة الليل جالساً حتى إذا كَبَّرَ قرأ جالساً حتى إذا بقي عليه من السورة ثلاثون أو أربعون آية قام فقرأهنّ ثم ركع) في صحيح مسلم ١: ٥٠٥، وصحيح البخاري ١: ٣٨٥، لكن عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كان ﷺ يصلي ليلاً طويلاً قائماً، وليلاً طويلاً قاعداً، وكان إذا قرأ قائماً ركع قائماً، وإذا قرأ قاعداً ركع قاعداً) في صحيح مسلم ١: ٥٠٥.

والمعتمد: اختلفوا في أداء التّراويح قاعداً بغير عذر: قال بعضهم: لا ينوب عن التراويح على قياس ما روى الحسن عن أبي حنيفة في ركعتي الفجر أنَّه لو أدّاهما قاعداً من غير عذر لم يجزه عن السّنة، وعليه الاعتماد فكذا هذا؛ لأنَّها مثله، والصحيح أنَّها تجوز، والفرق ظاهر، فإنَّ ركعتي الفجر آكد وأَشهر، وهذا الفرقُ يُوافق رواية أبي سليمان عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومُحمّد، ومع الفرق فإنَّه لا يُستحبُّ؛ لما فيه من مُخالفةِ السنة والسلف(١).

قال التُّمُرتاشي(٢): «وتُكره قاعداً مع القدرة على القيام»: أي تنزيهاً؛ لما في «الحلبة» وغيرها: من أنَّهم اتفقوا على أنَّه لا يستحب ذلك بلا عذر؛ لأنَّه خلاف المتوارث عن السلف(٣).

قال الطحطاوي(٤): «يفيد ـ كلام الشرنبلالي ـ أنَّ القول بتحتم القيام في سنة الفجر، وفي التراويح غير مرجَّح وليس كذلك، أفاده السيد»، ونَصَّ على عدم جواز سنة الفجر جالساً إلا بعذر صاحب «تحفة الملوك»(٥)، قال العيني(٦): «لأنَّها في قوّة الواجب فلا يجوز قاعداً إلا من عذر»، وصححه الحصكفي(٧)، ومشى عليه

---

(١) المبسوط ٢: ١٤٧.

(٢) في التنوير ٢: ٤٧.

(٣) ينظر: رد المحتار ٢: ٤٧.

(٤) في حاشية المراقي ١: ٥٤٨.

(٥) في تحفة الملوك ص٨٨.

(٦) في منحة السلوك ١: ٢٠٠.

(٧) في الدر المختار ١: ٤٤٥.

ابن عابدين[١]، وقال ابنُ الهُمام[٢]: «وقالوا: العالم إذا صار مرجعاً للفتوى جاز له ترك سائر السنن لحاجة الناس إلا سنّة الفجر».

والسَّببُ: استنادُه إلى ظواهر الأحاديث التي أجازت النَّفل جالساً، لكن لا يساعده في مقصده عدم ذكره لحديث خاص في سنة الفجر، فلم يستقم له استدلاله، ومواظبة النبي ﷺ على سنة الفجر، والترغيب الشديد فيها، يؤكد ارتفاع منزلتها عن غيرها، مما يؤكد عدم جواز الجلوس فيها، حتى من جهة الحديث التي استدلّ بها، والكلام في التراويح قريبٌ من ذلك، إلا أنَّ الخلافَ فيها أوسع؛ لأنَّها أقلّ تأكيداً من الفجر.

* * *

---

(١) في رد المحتار ١: ٤٤٥.

(٢) في فتح القدير ١: ٤٣٨.

المسألة (٢١)

اختياره لغسل فم الجنب وأنفه في غسله بعد موته:

قال الشّرنبلالي: « (ويُمْسَحُ فمُه وأنفُه بخرقة، عليه عمل الناس، (إلا أن يكون جنباً) أو حائضاً أو نُفُساء فيُكلَّفُ غسلُ فمه وأنفه تتميماً لطهارته».

والمعتمد: مشى الحصكفي[1] على ما ذكره الشرنبلالي، فقال: «ولو كان جنباً أو حائضاً أو نفساء فعلا ـ أي غسل الفم والأنف ـ اتفاقاً؛ تتميماً للطهارة، كما في «إمداد الفتاح» مستمداً من «شرح المقدسي» ».

قال ابنُ عابدين[2]: «ونقل أبو السعود عن «شرح الكنز» للشلبي أنَّ ما ذكرَه الخلخالي: أي في شرح القدوري من أنَّ الجنب يمضمض ويستنشق غريب مخالف لعامة الكتب.

وقال الرَّمليُّ أيضاً في «حاشية البحر»: إطلاق المتون والشروح والفتاوى يشمل مَن مات جنباً، ولم أر من صرَّح به لكن الإطلاق يدخله، والعلّة تقتضيه، اهـ، وما نقله أبو السعود عن الزيلعي من قوله: بلا مضمضة واستنشاق ولو جنباً صريح في ذلك لكنّي لم أره في الزيلعي».

وفي «شرح السيد»: أنَّ ما ذكره الخلخالي مخالفاً لغيره مخرج على خلاف آخر في الشّهيد إذا كان جنباً، فإنَّه يغسّل عند الإمام، وما ذكره غيره مُخرّج على قول الصّاحبين، وهو الذي في عامة الكتب، فيه نظر؛ لأنَّ الكلامَ هنا في المضمضة

---

(١) في الدر المختار ٢: ١٩٥.

(٢) في رد المحتار ٢: ١٩٥.

والاستنشاق لا في الغسل، والفرق أنَّه لا حرج فيه بخلافهما، وقد عرفنا غسل الشّهيد الجنب بالنص، وهو تغسيل الملائكة حنظلة بن الراهب حين استشهد وهو جنب[1].

ولم يذكر فيه المضمضة والاستنشاق، فانصرف إلى المعهود في غسل الميت، وهو الغسل بدونهما، فتأمل[2].

والسّبب: نقله عن شرح شيخه المقدسي بدون تحريرٍ للمسألة، وانظر كيف حقَّق ابن عابدين المسألة، وأنَّه حصل خلط مسألة بأخرى.

* * *

(١) فعن الزبير رضي الله عنه، فقال ﷺ: (إنَّ صاحبَكم حنظلة تغسله الملائكة، فسلوا صاحبته، فقالت: خرج وهو جنب لما سمع الهائعة، فقال رسول الله ﷺ فذاك، قد غسلته الملائكة) في صحيح ابن حبان١٥: ٤٩٥، والمستدرك٣: ٢٢٥، وصحَّحه، وسنن البيهقي الكبير٤: ١٥.

(٢) ينظر: حاشية الطحطاوي٢: ٢٠٣.

المسألة (٢٢)

اختياره لعدم الصّلاة على القاتل غيلة:

قال الشّرنبلالي: «(و)لا يُصلَّىٰ علىٰ (قاتل بالخنق غِيلة) ـ بالكسر ـ الاغتيال يقال: قتله غيلة، وهو أن يخدعَه فيذهب به إلىٰ موضع فيقتله، والمراد أعمّ كما لو خنقه في منزل لسعيه في الأرض بالفساد».

والمعتمد: مَن تكرَّر الخَنَق منه في المصر: أي خنق مراراً، ذكره ملا مسكين، قُتِل به سياسة لسعيه بالفساد، وكلُّ مَن كان كذلك يدفع شرّه بالقتل، وإلا بأن خنق مرّة لا؛ لأنّه كالقتل بالمثقل، وفيه القَوَد عند غير أبي حنيفة، اهـ: أي وأما عنده ففيه الدية علىٰ عاقلته كالقتل بالمثقل، وظاهر قوله: بأن خنق مرّة أن التكرار يحصل بمرّتين[1].

والسبب: مبنىٰ عدم الصّلاة هو بيان شنيع فعله واستنكاره وتنفير الناس من القيام به، بحيث لا نصلّي عليه؛ لذلك منعوا من الصّلاة علىٰ قاطع الطريق والباغي لبشاعة فعلهما، ومن شابههما في الفعل يندرج تحتهما، وبالتالي لو تكرر منه هذا القتل كان أشبه، كما قال ابن عابدين، فلعلّ الإمام الشرنبلالي رأىٰ تحقق هذا المعنىٰ فيه.

* * *

---

(١) ينظر: رد المحتار٢: ٢١٠.

المسألة (٢٣)

اختياره لكراهة إفراد يوم الجمعة بالصيام:

قال الشُّرنبلالي: «(وكُرِه إفرادُ يوم الجمعة) بالصوم؛ لقوله ﷺ: «لا تختصُّوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي، ولا تخصّوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام إلاّ أن يكون في صوم يصومه أحدكم»[1] رواه مسلم».

والمعتمد: لكن عند أبي حنيفة ومحمّد: يُستحبّ إفراد يوم الجمعة بالصيام وإن لم يصم يوماً قبله أو بعده[2]؛ لحديث جواز صيام الدهر المشهور دون أن يحددَ رسول الله ﷺ يوماً قبل الجمعة أو بعده، وللأحاديث الواردة في فضل الصيام؛ لحديث ابن مسعود رضي الله عنه: (كان رسول الله ﷺ يصوم من غرّة كلِّ شهر ثلاثة أيّام، وقَلَّما كان يفطرُ يوم الجمعة)[3].

والحديث على ظاهره، ولا تدفع حجيته بالاحتمال الناشئ عن غير دليل من كونه يحتمل عدم تعمد فطره إذا وقع في الأيام التي كان يصومها[4]، قال مالك[5]:

---

(١) عن أبي هريرة رضي الله عنه في صحيح مسلم٢: ٨٠١.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢: ٧٩، والبحر الرائق ٢: ٢٧٨.

(٣) في صحيح ابن حبان ٨: ٤٠٦، وسنن الترمذي٣: ١١٨، وحسنه، وسنن النسائي الكبرى٢: ١٢٢، والمجتبى٤: ٢٠٤، ومسند الشاشي٢: ١١٢، ومسند أحمد١: ٤٠٦، ومسند أبي يعلى٩: ٢٠٦.

(٤) ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري ١١: ١٠٥.

(٥) في الموطأ ١: ٣١١.

«لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومَن يقتدى به ينهى عن صيام يوم الجمعة، وصيامه حسن»[١].

والسّبب: بناها كما أخبر على ظاهر حديث، مع أنَّ في الباب أحاديث أخر تشهد للقول المعتمد، فكانت أولى بالقبول.

* * *

(١) ينظر: معارف السنن ٥: ٤٢٣.

المسألة (٢٤)

اختياره سنية مسح الأذنين بغير ماء الرّأس:

قال الشُّرنبلالي: «(و)يُسَنُّ (**مسحُ الأُذنين ولو بماءِ الرّأس**)؛ لأنّه ﷺ «غَرَفَ غرفةً فمَسَحَ بها رأسَه وأُذنيه»[1]، فإن أخذَ لهما ماءً جديداً مع بقاء البَلّة كان حسناً».

والمعتمد: قال في الخلاصة: لو أخذ للأذنين ماء جديداً فهو حسن، وذكره ملا مسكين رواية عن أبي حنيفة[2]، قال ابن نجيم[3]: فاستفيد منه أنَّ الخلاف بيننا وبين الشافعي في أنَّه إذا لم يأخذ ماء جديداً ومسح بالبلة الباقية هل يكون مقيما للسنة؟ فعندنا نعم، وعنده لا، أما لو أخذ ماءً جديداً مع بقاء البلّة، فإنَّه يكون مقيماً للسنة اتفاقاً، اهـ وأَقرّه في «النهر».

قال ابن عابدين[4]: «مقتضاه أنَّ مسح الأذنين بماء جديد أولى مراعاة

---

(١) فعن ابن عباس رضي الله عنهما: (أنَّ رسول الله ﷺ توضأ ... ثمّ غرف غرفةً، فمَسَحَ برأسه وأُذنيه داخلهما بالسَّبابتين عدا بإبهاميه إلى ظاهرِ اليُسرى فمسح ظاهرهما وباطنهما) في صحيح ابن حبان ٣: ٣٦٧، وصحيح ابن خزيمة ١: ٧٧، وعن عبد الله بن زيد رضي الله عنه، قال ﷺ: (الأذنان من الرأس) في سنن ابن ماجة ١: ١٥٢، وقال الكناني في المصباح ١: ٦٥: إسناده حسن، وقال القاري فتح باب العناية ١: ٥٥: إسناده صحيح.

(٢) رد المحتار ١: ١٢١.

(٣) في البحر ١: ٢٨.

(٤) في رد المحتار ١: ١٢٢.

للخلاف؛ ليكون آتياً بالسنة اتفاقاً، وهو مفاد تعبير الحصكفي بـ(لو) الوصلية تبعاً للشُّرنبلالي وصاحب «البرهان»، وهذا مبني على تلك الرواية، لكنَّ تقييد سائر المتون بقولهم بـ(مائه) يفيد خلاف ذلك، وكذا تقرير شرّاح «الهداية» وغيرها.

واستدلالهم بفعله ﷺ «أنَّه أخذ غرفة فمسح بها رأسه وأذنيه»، وبقوله ﷺ: «الأذنانُ من الرأس»، وكذا جوابهم عمّا رُوِي أنَّه ﷺ «أخذ لأذنيه ماءً جديداً» بأنَّه يجب حمله على أنَّه لفناء البلّة قبل الاستيعاب جمعاً بين الأحاديث، ولو كان أخذ الماء الجديد مقيماً للسنة لما احتيج إلى ذلك.

وفي «التتارخانية»: ومن السنة مسحهما بماء الرأس، ولا يأخذ لهما ماءً جديداً، اهـ... فقد ظهر لك أنَّ ما مشى عليه الحصكفي مخالف للرواية المشهورة التي مشى عليها أصحاب المتون والشروح الموضوعة لنقل المذهب، قال التمرتاشي في «شرح زاد الفقير» بعد ذكره عبارة الخلاصة السابقة ما نصه: قلت: قوله: ولو فعل فحسن، مشكل؛ لأنَّه يكون خلاف السنة، وخلاف السنة كيف يكون حسناً».

والسّبب: عناية الإمام الشرنبلالي بمراعاة خلاف الشافعية، وتطبيقاً لقاعدة: الخروج من الخلاف مستحب، لكنَّه غفل عن أنَّ هذا مقيدٌ بشروط، من بينها ألا يكون مخالفاً لمذهبه بأن يترك سنة مثلاً، كما في مسألتنا.

* * *

المسألة (٢٥)

اختيارُه اشتراط العصر مَرّة واحدة:

قال الشرنبلالي: « (والعصرُ كلُّ مرّة) تقديراً لغلبة الظّن في استخراجها في ظاهر الرِّواية، وفي رواية: يكتفي بالعصر مرّة، وهو أوفق».

والمعتمد: ظاهر عبارة «الخانية»[1] اشتراط العصر كلّ مرّة، قال ابن عابدين[2]: «جعل المبالغة في «الدرر» شرطاً للمرّة الثّالثة فقط، وكذا في «الايضاح» لابن الكمال وصدر الشَّريعة و«كافي) النَّسفيّ، وعزاه في «الحَلبة» إلى «فتاوى أبي الليث»، وغيرها، تأمل».

والسَّبب: الخروجُ من الحرج ومراعاة التَّيسير، وهو ما اختاره الإمامُ الشّرنبلاليّ في «المراقي» مُخالفاً لما في «النور»، وهذا هو المعتبر في عامّة الكتب أخذاً بهذه القاعدة.

* * *

(١) في الفتاوى الخانية ١: ٢٢.

(٢) في رد المحتار ١: ٣٣١-٣٣٢.

المسألة (٢٦)

اختياره كراهة أذان المحدث:

قال الشُّرنبلالي: «(و)يُكره (**إقامةُ المحدث وأذانه**)؛ لما رُوينا، ولما فيه من الدُّعاء لما لا يجيب بنفسه، واتَبَعْتُ هذه الرواية؛ لموافقتها نصّ الحديث، وإن صُحِّحَ عدم كراهة أذان المحدث».

والمعتمد: طهارةُ المحدث في الأذان مستحبّةٌ، فلا يُكره أذانه محدثاً، كما هو ظاهر الرواية والمذهب، ومشى عليه برهان الشريعة[١]، الرازي[٢]، والتمرتاشي[٣] والحصكفي[٤]، وقال ابنُ نُجيم[٥] وشيخي زاده[٦]: لا يُكره في الصَّحيح. وأما الكراهة فهي رواية الحسن كما في القُهُستاني عن «التحفة» إلا أنَّ النقص بالجنابة أفحش[٧].

والسَّبب: بيَّنه الإمامُ الشرنبلاليّ، وهو اتباعُه للحديث، ومرَّ معنا أنَّ هذا التَّرجيحَ غيرُ معتمدٍ وغير معتبر عند الفقهاء.

---

(١) في الوقاية ١: ١١٣.

(٢) في تحفة الملوك ص٥٤.

(٣) في التنوير ١: ٢٥١.

(٤) في الدر المختار ١: ٢٥١

(٥) في البحر ١: ٢٧٧.

(٦) في مجمع الأنهر ١: ٧٧.

(٧) ينظر: حاشية الطحطاوي ١: ٢٧٩.

المسألة (٢٧)

اختياره نية استقبال القبلة:

قال الشُّرنبلالي: «والمرادُ منها بقعتَها لا البناء، حتى لو نَوَىٰ بناء الكعبة لا يجوز إلاّ أن يُريدَ به جهةَ الكعبة، وإن نوىٰ المحراب لا يجوز».

والمعتمد: فإنَّ اختياره مَحَلُّ نظر؛ لقول التمرتاشي والحصكفي[1]: «ونيّةُ استقبالِ القبلة ليست بشرط مطلقاً علىٰ الرَّاجح، فما قيل: لو نوىٰ بناء الكعبة أو المقام أو محراب مسجده لم يجز مفرَّع علىٰ المرجوح».

قال ابنُ عابدين[2]: «كذا في «البحر» عن «الحَلْبة» وهو ظاهر؛ لأنَّ من اشترطَ نيّةَ الكعبة لا يُجوز الصّلاة بدونها، فإذا نَوَىٰ غيرَها لا تجوز الصّلاة عنده بالأَولىٰ، وقد علمت أَنَّ الكعبةَ اسمٌ للعرصة، فإذا نَوَىٰ البناءَ أو المحرابَ أو المقامَ فقد نوىٰ غير الكعبة، أمّا علىٰ القول الراجح من أنَّه لا تشترط نيّتُها فلا يضرُّه نيّة غيرها بعد وجودِ الاستقبال الذي هو الشرط، لكن اعترضه الشيخ إسماعيل بأنَّه غيرُ مسلم؛ لما في «البدائع» من أنَّ الأفضل أن لا ينوي الكعبة؛ لاحتمال أن لا تحاذي هذه الجهة الكعبة فلا تجوز صلاته، اهـ.

فإنَّ مفهومَه أنَّه إذا استقبل غير ما نوىٰ ـ أي بدون نية ـ لا تجوز صلاته، لكن لا يخفىٰ أنَّه ليس فيه دلالة علىٰ أنَّه إذا نَوَىٰ البناء ونحوه لا تجوز صلاته بل يدلّ علىٰ أنَّ الأفضل عدم ذلك، فما ذكره الحصكفي رضي الله عنه تبعاً «للبحر» و«الحلبة»

---

(١) في التنوير والدر١: ٤٢٥.

(٢) في ردّ المحتار١: ٤٢٥.

صحيح، فافهم، نعم ذكر في «شرح المنية»: أنَّ نيّةَ القبلة وإن لم تشترط، لكن عدم نيّة الإعراض عنها شرط، اهـ، وعليه فهو مفرّع على الرّاجح».

والسبَّب: عدم تمييزه للقول للمرجوح باعتبار النية في الاستقبال حتى فرع عليها عدم الصحة، كما أخبر ابن عابدين.

* * *

المسألة (٢٨)

اختياره اشتراط عدم صحة التّحريمة بالبسملة:

قال الشُّرنبلالي: «التّحريمة: أن لا يكون بالبسملة».

والمعتمد: فإنَّ في صحة الشروع بالبسملة خلاف مشهور، ونصّ في «تحفة الملوك»[1] على جواز الشروع في الصلاة بالبسملة.

والسَّبب: مبنى التحريمة أن تكون ذكراً خالصاً، وبالتالي الخلاف بالبسملة مفرَّعٌ عليها، فهل هي ذكرٌ خالص مثل: سبحان الله، أم ذكر فيه شائبة كما في الدُّعاء: اللهمّ.

* * *

---

(١) تحفة الملوك ص٧٦.

المسألة (٢٩)

اختياره بطلان التّحريمة إن لم يذكر الهاوي:

قال الشُّرنبلالي: «التحريمة: أن يأتي بالهاوي، وهو الألفُ في اللام الثانية، فإذا حذفه لم يصحّ».

والمعتمد: قال ابن عابدين(١): «فإذا حذفه الحالف، أو الذابح، أو المكبر للصلاة، أو حذف الهاء من الجلالة، اختلف في انعقاد يمينه، وحلّ ذبيحته، وصحّة تحريمته، فلا يُتركُ احتياطاً».

والسَّبب: مبنى المسألة على الضَّرورة، فكثيرٌ من النَّاس تكون لغتُهم ولهجتُهم لا يذكرون فيها الهاوي، وبالتَّالي إبطالُه صلاتهم فيه حرجٌ عظيم، وهذا ما راعاه أئمة التَّرجيح، ولم ينتبه له الشرنبلاليّ، وبنى المسألةَ على الأصل من عدم النُّطق الصَّحيح بالذكر.

* * *

(١) في رد المحتار ١: ٤٥٣.

المسألة (٣٠)

اختار عدم تحقق فرض القراءة بقراءة (مُدْهَامَّتَان):

قال الشُّرنبلالي: «وأَمّا الآيةُ التي هي كلمة: (مُدْهَامَّتَان) [الرحمن:٦٤]،... الأصحّ أنَّه لا تجوز بها الصّلاة».

والمعتمد: قال الحدادي[1]: «وفي «الخُجندي»:يجوز بقوله: (مُدْهَامَّتَان)»، وذكر الاسبيجابي والكاساني أنَّه يجوز على قول أبي حنيفة من غير ذكر خلاف المشايخ[2].

والسبب: مبنى المسألة على تحقق ما يتميز أنَّه قرآن عملاً بقوله ﷻ: {فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ} المزمل: ٢٠، فما يتميز أنَّه قرآن، تصح الصلاة به، ويتحقق فرض الصلاة به، فمن جوز الصّلاة بمدهامتان رأى أنَّها متميزة بكونها قرآناً، وهو الظّاهر.

* * *

(١) في الجوهرة ١: ٥٨.

(٢) ينظر: البحر ١: ٣٥٩.

المسألة (٣١)

اختياره لفرضية الصَّلاة على النَّبي ﷺ كلّما ذكر:

قال الشُّرنبلالي: «والصّلاةُ على النبي ﷺ فرضٌ في العمر مَرّة ابتداء، وتفرض كلّما ذكر اسمه لوجود سببه».

والمعتمد: وما اختاره الشرنبلالي هو قول الطحاوي ... قال السَّرخسي: وقول الطّحاوي مخالفٌ للإجماع، وعامة العلماء على أنَّ ذلك مستحبّ فقط، كما في «غاية البيان»، وهو المختار للفتوى، كما في النهر، وظاهره ولو سمعه من متعدد؛ لأنَّ العبرة بمجلس السامع كالتلاوة، وفي «البناية» عن «الجامع الصغير»: يكفيه لكل مجلس ولو تركه لا يبقى ديناً عليه، وأما تشميت العاطس فإن حمد يجب لكل مرّة، وفي التعاريف: لا يشمت العاطس أكثر من ثلاث إذا تابع وإن لم يشمته إلى ثلاث كفته واحدة «حموي» على «الأشباه»، لكن جزم في «الفتح» تبعاً «للكافي» بأنَّه يكفيه في المجلس الواحد تشميت واحد، وفي الزائد ندب، اهـ[1].

والسّبب: لعلّه للأمرِ الواردِ في القرآنِ والسنةِ بالصّلاة على النبيّ ﷺ، لكنَّ حمله على الفرضيه فيه حرجٌ شديدٌ ممَّا دعا عامّة الأئمة إلى حملِهِ على الاستحباب.

* * *

(١) ينظر: حاشية الطحطاوي١: ٣٧٠.

المسألة (٣٢)

اختياره لبطلان صلاة الألثغ الذي يترك التَّصحيح والجهد:

قال الشُّرنبلالي: «وإذا لم يجد في القرآن شيئاً خالياً عن لُثغة، وعجزٍ عن إصلاحِ لسانه آناء الليلِ وأَطراف النَّهار فصلاتُه جائزةٌ لنفسه، وإن ترك التصحيح والجهد فصلاتُه فاسدةٌ».

والمعتمد: قال ابن عابدين[1]: «ولا بُدّ أيضاً من تقييده بما إذا لم يقدر على قراءة قدر الفرض مما لا لثغ فيه، فإن قدر عليه وقرأه لا يلزمه الاقتداء، ولا بذل الجهد كما لا يخفى»، وقال الطحطاوي[2]: «وكلامه ـ أي ابن أمير الحاج ـ يفيد أنَّ هذا الشرط ـ أي ترك التصحيح والجهد ـ فيه خلاف، والأكثر لم يذكره؛ لأنَّ فيه حرجاً عظيماً».

والسَّبب: كلام الطّحطاوي رائع في بيان ترك الأئمة له؛ لما فيه من الحرج الشّديد، والإمام الشّرنبلالي لم يراع هذا، والله أعلم.

* * *

---

(١) في رد المحتار ١: ٥٨٢.

(٢) في حاشيته على المراقي ١: ٣٩٣.

المسألة (٣٣)

اختيارُه اشتراط نيّة الرّجل للنِّساء لصحّةِ اقتدائهم به في الجمعة والعيدين:

قال الشُّرنبلالي: « (ونيّة الرجل الإمامة شرطٌ لصحّة اقتداء النِّساء به)؛ لما يلزم من الفساد بالمحاذاة، ومسألتُها مشهورة، ولو في الجمعة والعيدين على ما قاله الأكثر».

والمعتمد: قال الطَّحطاويُّ[1]: « «في «النَّهر» عن «الخلاصة»: ترجيح عدم الاشتراط فيهما»، وقال الزيلعي[2]: «وأَمّا في الجمعةِ والعيدين فأَكثرهم منعوا الحكم فيهما، ومنهم مَن سَلَّم، وفرّق بأنَّ فيهما ضرورة، فإنَّها لا تقدر على أدائها وحدها؛ ولأنَّها لا تقدر على القيامِ بجنب الرجال لكثرة الازدحام فيهما فلا يفضي إلى فساد صلاته».

والسَّبب: مبنى المسألة في اشتراط النيّة هو خشيةُ بطلان صلاة الرَّجل بمحاذاة المرأة، وهذه العلّة منفية في الجمعة والعيدين، فكثرة الازدحام تمنع منه، ولأنَّ فيه ضرورة صلاة المرأة جماعة لعدم قدرتها على صلاتها منفردة، فبسبب ملاحظة هذين الأمرين جازت صلاتها بدون نيّة الرَّجل، وهذا ممَّا غَفِلَ عنه الإمامُ الشّرنبلالي.

* * *

(١) حاشيته على المراقي ١: ٣٩٤.

(٢) في التبيين١: ١٣٧.

المسألة (٣٤)

اختياره عدم صحة الاقتداء إن علم أنَّ الإمام لا يحتاط في مواضع الخلاف:

قال الشُّرنبلالي: «وأمّا إذا عَلِمَ منه أنَّه لا يحتاط في مواضع الخلاف فلا يصحّ الاقتداء به سواء علم حاله في خصوص ما يقتدي به فيه أو لا».

والمعتمد: اختلفوا في حكم الاقتداء بالمخالف، والمشهور أنَّ حكم فساد الصَّلاة راجعٌ إلى زعم المقتدي بأن فعل الإمام ما يبطل الصَّلاة عند المقتدي، ولا يبطلها عند الإمام، فله الصور التالية:

١. إن تيقَّنَ مراعاة الإمام للخلاف في الفرائض من شروط وأركان في تلك الصّلاة وإن لم يراع الواجبات والسنن، فلا تكره الصلاة خلفه.

قال القاري[1]: الصَّحيح جواز اقتداء الحنفي بالشافعي وغيره إذا لم يتيقن بالمفسد.

٢. إن تيقَّنَ عدم مراعاة الإمام للخلاف فلا تصحّ صلاته خلفه؛ لأنَّ العبرة في جواز الصلاة وعدمه لرأي المقتدي في حق نفسه، لا لرأي إمامه، قال المرغيناني[2]: إذا علم المقتدي منه ما يزعم به فساد صلاته كالفصد وغيره لا يجزئه الاقتداء به.

٣. إن شَكَّ في مراعاة الإمام للخلاف فتكره الصَّلاة خلفه، كما في «الدر

(١) في فتح باب العناية ١: ٣٨٨.

(٢) في الهداية ١: ٤٣٧.

المختار» و«رد المحتار»[1]، و«العناية»[2]، و«الشرنبلالية»[3]، و«البحر الرائق»[4]، و«منحة الخالق»[5]، و«حلبي صغير»[6].

والسَّبب: المعتبر في المسألة زعم المقتدي لا زعم الإمام، فإن تيقن بطلان صلاة الإمام في زعمه لم يجز الاقتداء به، بأن رأى دماً سال من الإمام، وصلى مباشرة، بدون أن يغيب عنه لا تصح صلاته خلفه، وإن لم يكن كذلك صحت الصَّلاة؛ للضَّرورة في ذلك، وهذا متحقق فيما قرَّره الإمام الشُّرنبلالي.

* * *

(١) رد المحتار١: ٥٦٣.

(٢) العناية١: ٤٣٨.

(٣) في الشرنبلالية١: ٨٦.

(٤) في البحر الرائق٢: ٥٠.

(٥) في منحة الخالق٢: ٥٠-٥١.

(٦) حلبي صغير ص١٤٠.

المسألة (٣٥)

اختياره صحة الاقتداء بالمخالف إن كان يحتاط بمواضع الخلاف مع الكراهة:

قال الشُّرنبلالي: «وإن علم أنَّه يَحتاط في مواضع الخلاف يصح الاقتداء به على الأصحّ ويكره، كما في «المجتبى» ».

والمعتمد: أنّ ما اختاره الشرنبلالي اختاره شيخي زاده[١]، والزيلعي[٢].

والثاني: يجوز مطلقاً قياساً على قول الرازي من صحّة الاقتداء بمن رعف، قال اللَّكنويّ[٣]: «والحقُّ الصّراح هو الجواز مطلقاً، كما حقَّقه مؤلّف الإتمام بمقلّد كلّ إمام... ونصره ابنُ فروخ المكي؛ لأنَّ الصحابةَ ﭫ كانوا يقتدي بعضَهم ببعض، وكذا التابعون وفيهم المجتهدون بلا نكيرٍ منهم في ذلك». ورَدَّه النابلسيُّ[٤]، فقال: والحاصل أنَّ الاحتجاج بقول الرازي لا يكاد يصحُّ لمرجوحيته.

والثَّالث: لا يجوز مُطلقاً لروايةِ مكحول ﭬ، وهذه رواية شاذة، كما صَرَّح

---

(١) في مجمع الأنهر ١: ١٣٠.

(٢) في التبيين ١: ١٧١.

(٣) في العمدة ٢: ٣٩٢.

(٤) في خلاصة التحقيق ص٥.

بها صاحب النهاية، وتابعه ابن الهُمام(١)، وقال ابن نجيم(٢): وليست بصحيحة رواية ودراية.

والسَّبب: المقصد هو الإتيان بصلاة كاملةٍ بسننها ومستحباتها، فالاقتداءُ بالموافق يحِّقِّقُ هذا، فهي مسألةٌ علميّةٌ، وقضية تقوىٰ، وليست تعصب، وبالتالي الكراهة بمعنىٰ خلاف الأولىٰ لها وجهٌ، وانعدامُ الكراهة لها وجهٌ، وكلُّه مرجعه لما فيه تحقيق المصلحة والأقوم والأسلم للمسلم، بدون التفات إلىٰ تعصب، والله أعلم.

* * *

(١) في فتح القدير ١: ٤٣٧.

(٢) في البحر ٢: ٤٩.

المسألة (٣٦)

اختياره أن يتأخر المقتدي الواحد على الإمام :

قال الشُّرنبلالي: «(ويقفُ الواحدُ) رجلاً كان أو صبيّاً مميزاً (عن يمين الإمام) مساوياً له متأخراً بعقبه».

والمعتمد: قال الطحطاوي[1]: «ذكروا في شروح «الهداية» و«القدوري» و«الكنز» و«البرهان» و«القُهُستاني»: أنَّه يقف مساوياً له بدون تقدّم وبدون تأخر من غير فرجة في ظاهر الرواية».

والسَّبب: التأخر قول محمد، وتمام الاقتداء هو المقارنة في الوقوف والأفعال عند أبي حنيفة، فهو الأكمل في العمل والتطبيق، والقولان معمول بهما، ولعلّ مبنى قول محمّد على ترك التقدّم على الإمام، وتحقيقُ التبعيّة له بالتأخر عنه، وهو ما جعل الإمام الشُّرُنْبُلالي يأخذ به، والله أعلم.

* * *

---

(١) في حاشيته على المراقي ١: ٤١٣.

المسألة (٣٧)

اختياره القعود في كلّ موضع يظنّه واجباً:

قال الشُّرنبلالي: « (وقعد) وتشهّد (بعد كلِّ ركعةٍ ظنَّها آخر صلاته)؛ لئلا يصير تاركاً فرضَ القعدة مع تيسُّر طريقٍ يوصلُه إلى يقينِ عدمِ تركها، وكذا كلُّ قعودٍ ظنَّه واجباً يقعدُه».

والمعتمد: ففي «الهداية» و«الوقاية»: يقعد في كلّ موضع يتوهم أنَّه آخر صلاته يدلّ على أنَّه لا يقعد على الثانية والثالثة؛ ولذا نسبه في «الفتح» إلى القصور، واعتذر عنه في «البحر» بأنَّ فيه خلافاً، فلعله بناه على أحد القولين، وإن كان الظاهرُ القعود مطلقاً.

قال ابن عابدين[1]: «لكن في «القهستاني» عن «المضمرات»: أنَّ الصحيح أنَّه لا يقعد على الثانية والثالثة؛ لأنَّه مضطر بين ترك الواجب وإتيان البدعة، والأوّلُ أولى من الثاني، ثمّ قال: لكنَّ فيه اختلاف المشايخ، اهـ، أقول: يؤيد ما في «الفتح» ما صرّحوا به في عدّة كتب: أنَّ ما تردد بين البدعة والواجب يأتي به احتياطاً، بخلاف ما تردد بين البدعة والسنة».

قال السَّرَخْسيّ[2]: «إنَّ ما تردد بين الواجب والبدعة فعليه أن يأتي به احتياطاً؛ لأنَّه لا وجه لترك الواجب، وما تردد بين البدعة والسنة يتركه؛ لأنَّ ترك البدعة لازم وأداء السنة غير لازم».

---

(١) في رد المحتار ٢: ٩٣.

(٢) في المبسوط ٢: ٨٠.

والسَّببُ: الإتيانُ بالجلسة احتياطٌ ، والاحتياطُ متحقِّقٌ في حقِّ الفرضِ وهو القعدةُ الأخيرة دون القعدة الأولى التي هي واجب، والأمر يحتمله، فاختلفت الأنظار في تحقيق الترجيح والاختيار، والله أعلم.

ونبَّه الطحطاوي[1] على أمر آخر، فقال: «إنَّ الشرنبلالي ﷺ كصاحب «الكنز» و«الهداية» أغفل الكلام على سجود السهو، وهو ممَّا لا ينبغي، وصرّح في «البحر» عن «الفتح» بوجوبه في صور الشَّكّ سواء عمل بالتحري أو بنى على الأقلّ».

* * *

(١) في حاشيته على المراقي ٢: ٨١.

المسألة (٣٨)

اختياره عدم إيجاب سجود التِّلاوة على الإمام والمقتدي إن سمعوا من إمام آخر:

قال الشُّرنبلالي: « (و)إلاّ (الإمام والمقتدي به) فلا تجب عليهما بالسّماع من مقتدٍ بالإمامِ السامعِ أو بإمام آخر».

وقال الطَّحطاويّ[1]: «هذا خلاف الأصح، والأصحّ الوجوب على مَن ليس مشاركاً له في تلك الصلاة مطلقاً، سواء كان السامع في جماعة أخرى أو منفرداً أو خارجاً بالكلية؛ لأنَّ الحجرَ ثبت في حقّ جماعة معينين فلا يعدوهم، «هداية».».

والسَّبب: مبنى وجوبِ التَّلاوة على القراءةِ والسَّماع مع عدمِ المانع، وليس من الموانعِ أن تكون إماماً أو مقتدياً وتسمع من غيرك، فلعلّ المسألةَ اختلطت على الشرنبلاليّ بمسألةِ عدمِ وجوبها إن سمعها من المقتدي به، فلا تجب على الإمام والمقتدي.

* * *

---

(١) في حاشيته على المراقي٢: ٩٠.

المسألةُ (٣٩)

اختيارُه عدم صلاة الأربع ظهراً بعد الجمعة خشية عدم صحة الجمعة إلا للخواص:

قال الشُّرنبلالي: «وعلى القول الضعيف المانع من جواز التعدد قيل: بصلاة أربع بعدها بنيّة آخر ظهر عليه، وليس الاحتياط في فعلها؛ لأنَّ الاحتياطَ هو العملُ بأقوى الدليلين، وأقواهما إطلاقُ جواز تعدد الجمعة، وبفعل الأربع مفسدةُ اعتقادِ الجهلة عدم فرض الجمعة، أو تعددِ المفروض في وقتها، ولا يفتى بالأربع إلا للخواصّ، ويكون فعلهم إيّاها في منازلهم».

والمعتمدُ: نقل العلامة المقدسي عن «المحيط»: كلّ موضع وقع الشك في كونه مصراً ينبغي لهم أن يصلوا بعد الجمعة أربعاً بنيّة الظهر احتياطاً حتى أنَّه لو لم تقع الجمعة موقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت بأداء الظهر، ومثله في «الكافي».

ثم ذكر كلام «القنية» وذكر أنَّ كثيراً من شراح «الهداية» وغيرها نقلوه وتداولوه، قال: وفي «الظهيرية» وأكثر مشايخ بخارى على أنَّه يُصلّي الظهر بعدما صلّى أربعاً بعد الجمعة لاحتمال أنَّه نُقِل ليخرج عن العهدة بيقين، واستحسنوا ذلك ويقرءون في جميع ركعاتها.

وذكر عن «الفتح»: ينبغي أن يُصلِّي أربعاً يَنوي بها: آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده، إن تردّد في كونه مصراً أو تعددت الجمعة، وذكر مثله عن المحقق ابن جرباش قال: ثم قال وفائدته الخروج عن الخلاف المتوهم أو المحقق، وإن كان

الصَّحيح التعداد فهي نفع بلا ضرر، ثم ذكر ما يوهم الدلالة على عدم فعلها ودفعه بأحسن وجه، وذكر في «النهر»: أنَّه لا ينبغي التردّد في ندبها على القول بجواز التعدد خروجاً عن الخلاف، اهـ.

وفي «شرح الباقاني»: هو الصَّحيح ونحوه في «شرح المنية»، وبالجملة فقد ثبت أنَّه ينبغي الإتيان بهذه الأربع بعد الجمعة، لكن بقي الكلام في تحقيق أنَّه هل هو واجب أو مندوب؟ قال المقدسي: ذكر ابن الشحنة عن جدّه التصريح بالندب، وبحث فيه بأنَّه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم، أمّا عند قيام الشك والاشتباه في صحّة الجمعة، فالظاهر وجوب الأربع.

ونقل عن شيخه ابن الهمام ما يفيده، وبه يعلم أنَّها هل تجزئ عن السنة أم لا؟ فعند قيام الشكّ لا، وعند عدمه نعم، ويؤيد التَّفصيل تعبير التُّمرتاشيُّ «بلا بدء» وكلام القنية المذكور، اهـ، وتمام تحقيق المقام في رسالة المقدسي، وقد ذكر شذرة منها في «إمداد الفتاح»، وإنَّما أطلنا في ذلك لدفع ما يوهمه كلام ابن نجيم من عدم طلب فعلها، نعم إن أدّى إلى مفسدة لا يفعل، لكنَّ الكلام عند عدمها؛ ولذا قال المقدسي: نحن لا نأمر بذلك أمثال هذه العوام، بل ندلّ عليه الخواص، ولو بالنسبة إليهم[1].

والسَّبب: مبني على أنَّ ذلك الاحتياط: أي الخروج عن العهدة بيقين لتصريحه بأنَّ العلة اختلاف العلماء في جوازها إذا تعددت وفيه شبهة قوية؛ لأنَّ عدم الجواز حينئذ مروي عن أبي حنيفة واختاره الطحاوي والتمرتاشي وصاحب

---

(١) ينظر: منحة الخالق ٢: ١٥٤.

«المختار» وجعله العتابي الأظهر، وهو مذهب الشافعي والمشهور عن مالك وإحدىٰ الروايتين عن أحمد، كما ذكره المقدسي في «نور الشمعة».

وقول «البدائع» أنَّ ظاهرَ الرِّواية عدمُ الجواز في أكثر موضعين، قال في «النهر»: وفي «الحاوي القدسي»: وعليه الفتوىٰ، وفي «التكملةِ» للرّازي: وبه نأخذ، انتهىٰ، فقد حَصَلَ الشكّ إذا كثر التعدد مع خلاف هؤلاء الأئمة، وفي الحديث المتفق عليه: (فمَن اتقىٰ الشبهات استبرأ لدينه وعرضه)؛ ولذا قال بعضُهم فيمَن يقضي صلاةَ عمره مع أنَّه لم يفته شيءٌ منها: لا يُكره؛ لأنه أخذ بالاحتياط، وذكر في «القنية»: أنَّه أحسن إذا كان فيه اختلاف المجتهدين، ويكفينا خلاف مَن مرّ[1].

وقال الطَّحطاويُّ[2]: «قال البرهان الحلبي: الفعل هو الاحتياط؛ لأنَّ الخلافَ فيه قوي؛ لأنَّها لم تكن تُصلّىٰ في زمن السّلف إلا في موضع واحد من المصر، وكون الصَّحيح جواز التّعدّد للضّرورة لا يمنع شرعية الاحتياط».

* * *

(١) ينظر: منحة الخالق ٢: ١٥٤.

(٢) في حاشيته على المراقي ٢: ١١٨.

المسألة (٤٠)

تخريجه للنُّفساء على الجُنُب في غسل الفمّ والأنف للميت:

قال الشُّرنبلالي: «(ويُمْسَحُ فمُه وأنفُه بخرقة، عليه عمل الناس، (إلا أن يكون جنباً) أو حائضاً أو نُفُساء فيُكلَّفُ غسلُ فمه وأنفه تتميماً لطهارته».

والمعتمد: خرَّج الشرنبلالي النفساء على مسألة الجنب في غسل فمه وأنفه بعد موته، ومسألة الجنب غير مسلمة، ومحلُّ نظر كبير. قال الطحطاوي[1]: «هذا بحث للمصنِّف كما تفيده عبارته في الشرح قياساً لهما على الجنب للاشتراك في افتراض المضمضة والاستنشاق فيما بينهم، وقد علمت ردَّه في الجنب والكلام فيهما كالكلام فيه».

والسَّبب: مبنى عدم المضمضة والاستنشاق للميت الحرجُ؛ لعدم القدرة على إخراج الماء من فمه وأنفه إن أدخل كالحيّ، وهذا لا يختلف الجنب فيه عن غيره، فكان استثناءُ الجنب إغفالاً لمبنى المسألة وغير مقبول، وبناءُ النفساء على الجنب يندرج تحت هذا في عدم قبوله، وإغفالٌ لأصل المسألة.

* * *

---

(١) في حاشيته على المراقي ٢: ٢٠٤.

المسألةُ (٤١)

اختياره لاشتراط النيّة في غسل الميت:

قال الشرنبلالي: «إذا وُجِد غريقاً يُحرَّكُ في الماء بنيّة غسله لهذا، لا لصحّة الصّلاة عليه».

والمعتمد: والمحرَّر أنَّه لا يشترط النية، وإنَّما هي لطلب الثواب لا غير. قال ابن عابدين[1]: «اعلم أنَّ حاصل الكلام في المقام أنَّه قال في «التَّجنيس»: ولا بُدّ من النية في غسله في الظاهر، وفي «الخانية»: إذا جرى الماء على الميت أو أصابه المطر عن أبي يوسف: أنَّه لا ينوب عن الغسل؛ لأنّا أمرنا بالغسل، وذلك ليس بغسل.

وفي «النَّهاية» و«الكفاية» وغيرهما: أنَّه لا بُدّ منه إلا أن يُحرِّكه بنيّة الغسل، وقال في «العناية»: وفيه نظر؛ لأنَّ الماءَ مزيلٌ بطبعه، وكما لا تجب النية في غسل الحيّ فكذا الميت؛ ولذا قال في «الخانية»: ميت غسله أهلُه من غيرِ نيّة الغُسُل أجزأهم ذلك، اهـ.

وصرَّح في «التَّجريد» و«الاسبيجابي» و«المفتاح» بعدم اشتراطها أيضاً ووفَّق في «فتح القدير» بقوله: الظاهر اشتراطها فيه؛ لإسقاط وجوبه عن المكلّف لا لتحصيل طهارته هو، وشرط صحّة الصلاة عليه، اهـ، وبحث فيه شارح «المنية» بأنَّ ما مرّ عن أبي يوسف يفيد أنَّ الفرضَ فعلُ الغسل منا، حتى لو غسله

---

(١) في رد المحتار٢: ٢٠٠.

لتعليم الغير كفى، وليس فيه ما يفيدُ اشتراط النيّة لإسقاط الوجوب بحيث يستحقّ العقاب بتركها.

وقد تقرَّرَ في الأصول أنَّ ما وجب لغيره من الأفعال الحسية يشترط وجوده لا إيجاده كالسعي والطهارة، نعم لا ينال ثواب العبادة بدونها، اهـ، وأقرّه الباقاني وأيده بما في «المحيط»: لو وجد الميت في الماء لا بُدّ من غسله؛ لأنَّ الخطابَ يتوجه إلى بني آدم ولم يوجد منهم فعل، اهـ، فتلخص أنَّه لا بد في إسقاط الفرض من الفعل، وأمّا النيّة فشرط لتحصيل الثواب؛ ولذا صحّ تغسيل الذمية زوجَها المسلم مع أنَّ النيّة شرطها الإسلام فيسقط الفرض عنا بفعلنا بدون نية، وهو المتبادر من قول «الخانية»: أجزأهم ذلك».

والسَّبب: ففي هذا الباب عندنا الماء مطهِّرٌ بنفسِه فلا يحتاج إلى النيّة كما في الوضوء والغسل، والجنابةُ وغيرُها من الأحداث لم يشترط فيها النية، فكيف يشترط في غسل الميت، فهذا إغفالٌ لأصل الباب وبناء مسائله لم يتلفت إليه الإمام الشّرنبلالي.

* * *

المسألة (٤٢)

اختياره في «المراقي» خلافاً لما في «الإمداد» من جواز تغسيل المرأة لزوجها وهو مُظاهر منها:

قال الشرنبلالي: « (والمرأةُ تغسل زوجها) ولو معتدّة من رجعي أو ظهار منها في الأظهر».

والمعتمد: قال الطحطاوي[1]: «وهذا يُنافي ما قاله في الشرح ـ «أي إمداد الفتاح» ـ، وفي المظاهر منها روايتان: الأظهر أنَّ لا يحلّ لها تغسيله، فجعل الأظهر عدم الحلّ».

والسَّبب: لعلّه عند اختصاره لكتاب «الإمداد» في «المراقي»، رأى أنَّ الأرجح رواية جواز الغسل؛ لوجود الحلية بينهما، والامتناع في الظهار من الوطء خاصة، والله أعلم.

* * *

---

(١) في حاشيته على المراقي ٢: ٢٠٨.

المسألة (٤٣)

اختياره لقراءة الفاتحة في صلاة الجنازة بقصد القرآنيّة:

قال الشُّرنبلالي: «وجاز قراءةُ الفاتحة بقصد الثناء كذا نُصَّ عليه عندنا، وفي البُخاريِّ عن ابنِ عَبَّاس ﵄: «أنَّه صَلَّى على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب، وقال: لتعلموا أنَّه من السنّة»، وصحَّحه التِّرمِذِيّ، وقد قال أئمتنا: بأنَّ مراعاةَ الخلاف مستحبّة، وهي فرضٌ عند الشافعيِّ فلا يُمانع من قصد القرآنية بها خروجاً من الخلاف وحقِّ الميت».

والمعتمد: قال الطَّحطاويّ[1]: «فيه أنَّهم صرّحوا بعدم الجواز، فتكون مكروهة تحريماً، ولا تتأدّى به السنة، فكيف يطلب منه تلاوتها بقصد القرآنية... وما ذكره من استحباب مراعاة الخلاف ليس على إطلاقه، فيه نظر، بل مقيَّدٌ بما إذ لم يلزم عليه ارتكاب مكروه مذهبه، فكان الاعتماد على ما هو مُصَرَّحٌ به في كتب المذهب كـ«المحيط» و«التجنيس» و«الولوالجية» وغيرها من أنَّ قراءتَها بنيَّة القراءة لا تجوز معللاً بأنَّها محلّ الدعاء دون القراءة».

وورد في السُّنة ما يؤيد مذهب الحنفية في عدم القراءة، منه: عن سعيد المقبري ﵁: «أنَّه سأل أبا هريرة ﵁: كيف تُصلِّي على الجنازة؟ فقال أبو هريرة ﵁: أنا لعمر الله أُخبرك: أتبعها مع أهلها، فإذا وضعت كبرت، وحمدت الله، وصليت على نبيه، ثم أقول: اللهمّ إنَّه عبدك وابن عبدك وابن أمتك، كان يشهد أن لا إله إلا أنت وأنّ محمّداً عبدُك ورسولك، وأنت أعلم به، اللهمّ إن كان مُحسناً فزد في

---

(١) في حاشيته على المراقي ٢: ٢٢٥.

إحسانه، وإن كان مُسيئاً فتجاوز عن سيئاته، اللهمّ لا تحرمنا أَجره، ولا تفتنا بعده»[١]، وعن نافع ﵁: «إنَّ عبد الله بن عمر ﵄ كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة»[٢].

والسَّبب: مبنى الصّلاة عند الحنفيّة على الدُّعاء للميت، وهذا غيرُ متحقِّق في الفاتحة، ووردت أحاديث تؤيِّد هذا المسلك للحنفيّة بعدمِ القراءة، فهو معقولٌ مبنيٌّ على منقول، وهذا كمالُ الاجتهاد، وإغفالُ الإمام الشرنبلالي لهذا، وبناؤه على الحديث الظاهر في «البُخاري» بعيد عن البناء القويم لبناء الفروع على أصول مستقاة من القرآن والسنة وآثار الصحابة، بناء على أصول معتبرة في المذهب ومحررة، ونقض لها.

كيف ولفقهاء الكوفة مدرسة نقلية لسنة النبي ﷺ على رأسها ابن مسعود وعلي ابن أبي طالب ﵄ ومئات الصحابة الآخرين ﵃، حمل علمهم كبار أئمة التابعين ﵏ حتى وصل لأبي حنيفة، في تنقيح النقل المعتبر عن النبيّ ﷺ، فهذه الهيئةُ لصلاة الجنازة مسألةٌ ثابتة في مدرسة الكوفة الفقهيّة، ولا يكون الخروج عنها بهذه السهولة للوقوف على ظاهر حديث، والله أعلم.

* * *

---

(١) في موطأ مالك١: ٢٢٨.

(٢) في موطأ مالك١: ٢٢٨.

المسألة (٤٤)

اختياره عدم رفع الصَّوت في تسليم صلاة الجنازة:

قال الشُّرنبلالي: «ولا ينبغي أن يرفعَ صوتَه بالتسليم فيها كما يرفع في سائر الصّلوات».

والمعتمد: قال الكاساني[١]: «هل يرفع صوته بالتسليم؟ لم يتعرض له في ظاهر الرواية، وذكر الحسن بن زياد: أنَّه لا يرفع صوته بالتسليم في صلاة الجنازة؛ لأنَّ رفعَ الصوت مشروعٌ للإعلام، ولا حاجة إلى الإعلام بالتسليم في صلاة الجنازة؛ لأنَّه مشروعٌ عقب التكبيرة الرابعة بلا فصل، ولكنَّ العمل في زماننا هذا يُخالف ما يقوله الحسن»، وعن نافع: «أنَّ ابن عمر ﵄ كان إذا صلى على جنازة سلَّم حتى يُسمع مَن يليه»، قال محمّد[٢]: «وبهذا نأخذ يسلم عن يمينه ويساره ويسمع من يليه، وهو قول أبي حنيفة».

---

(١) في البدائع١: ٣١٣.

(٢) في موطأ محمد٢: ٢٣٧، عن أبي هريرة ﵁: أَنَّ رسولَ اللهَّ ﷺ قال: (مَن صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له)، وفي نسخة: (فلا شيء عليه) أخرجه أبو داود، كما في جامع الأصول ر٤٣٣٥، ولفظ: (فلا شيء له) هو موافق للفظ لرواية عبد الرزاق ٣: ٥٢٧، ويؤيدها رواية ابن أبي شيبة في مصنفه ٣: ٤٤: (مَن صلى على جنازة في المسجد فلا صلاة له، قال وكان أصحاب رسول الله ﷺ إذا تضايق بهم المكان رجعوا ولم يصلوا)، وفي رواية: (فليس له شيء) في سنن ابن ماجة١: ٤٨٦، ومسند أحمد٢: ٤٤٤؛ ولذلك قال الخطيب: وهو هو المحفوظ (فلا شيء له)، كما في نصب الراية٢: ٢٧٥

والسَّبب: ما ذكره هو رواية الحسن، لكنَّ الكاسانيّ يُقرّر أنَّ العملَ على خلافه، وهذا أولى بالقبول بالنّظر للواقع؛ لأنَّ الفقه علم تطبيقي لا نظري، فمراعاة ما عليه العمل هو المرجح.

* * *

المسألة (٤٥)

اختياره كراهة التنزيه لصّلاة الجنازة في المسجد:

قال الشُّرنبلالي: « (وتُكره الصّلاةُ عليه في مسجدِ الجماعة، وهو): أي الميت (فيه) كراهة تنزيه في روايةٍ، ورجَّحها المحقِّقُ ابنُ الهُمام، وتحريمٌ في أُخرىٰ».

والمعتمد: المشهورُ في المذهب كراهة التحريم؛ لحديث: «مَن صلىٰ علىٰ جنازة في المسجد فلا شيء له»[1].

قال ابن عابدين[2]: « قال الشيخ إسماعيل: فيه نظر لجواز كونه، مثل: «لا صلاة لجار المسجد»، ثم نقل عن مفتي الحنفية بمكة المشرفة قطب الدين في «تاريخ مكّة»: أنَّه أفتىٰ بالجواز وعدم الكراهة، كما هو رواية عن أبي يوسف ﵁ ذكرها في «المحيط»؛ لتظافر أهل الحرمين سلفاً وخلفاً علىٰ ذلك دليلاً يؤدي إلىٰ تأثيم السلف.

وقد رأيت رسالة للملا عليّ القاري مؤدّاها ذلك أيضاً، لكن ردّ الشيخ إسماعيل علىٰ قُطب الدِّين بأنَّه لا يفتىٰ بخلاف ظاهر المذهب علىٰ أنَّه جدير بالترجيح؛ لما شاهدنا في عصرنا من نفساء ماتت فوضعت في باب الجامع الأموي فخرج منها دم ضمخ العتبة، فالاحتياط عدم الإدخال، ولعلّ أهل الحرمين علىٰ مذهب غيرنا، اهـ، وللعلامة قاسم رسالة خاصّة نقل فيها الكراهة عن أئمتنا الثلاثة وحقَّق أنَّها تحريمية».

---

(١) سبق تخريجه في الصفحة السابقة.

(٢) في منحة الخالق ٢: ٢٠١.

والسَّبب: يظهر أنَّ الصَّلاة في المسجد على الميت لم تكن معروفة في مدرسة الكوفة، وهذا هو نقلُهم لسنّة النبي ﷺ في ذلك، ويشهد لهم أحاديث في ذلك، ويتوافق مع هذا أنَّ المساجد للصلوات المكتوبة والنَّوافل لا للجنائز، ولعلّ حمل الكراهة على التَّنزيه من الإمام الشُّرُنْبلاليّ أنَّه كان في عرف بلادهم تصلى الجنازة في المساجد، والأمر متسع، والله أعلم.

* * *

المسألة (٤٦)

اختياره لعدم غسل قاطع الطّريق:

قال الشرنبلالي: « (ولا يُصلَّى على باغ) اتفاقاً وإن كان مسلماً. (و)لا على (قاطع طريق) إذا (قُتِل) كلٌّ منهم (حالة المحاربة)، ولا يُغَسَّل؛ لأنَّ عَليّاً ﵁ لم يُغَسِّل البُغاة. وأمّا إذا قُتِلُوا بعد ثبوت يد الإمام، فإنَّهم يُغَسَّلون ويُصلَّى عليهم».

والمعتمد: قال ابن عابدين[1]: «إنَّما لم يغسلوا ولم يصلَّ عليهم؛ إهانة لهم وزجراً لغيرهم عن فعلهم، وصَرَّح الحصكفي بنفي غسلهم؛ لأنَّه قيل: يغسلون ولا يصلى عليهم للفرق بينهم وبين الشهيد كما ذكره الزيلعي وغيره، وهذا القيل رواية، وفيه إشارة إلى ضعفها، لكن مشى عليها في «الدرر» و«الوقاية»، وفي «التتارخانية»: وعليه الفتوى».

قال الزَّيلعيّ: وأمّا إذا قتلوا بعد ثبوت يد الإمام عليهم فإنَّهم يغسّلون ويُصلّى عليهم، وهذا تفصيل حسن أخذ به كبار المشايخ؛ لأنَّ قتلَ قاطع الطريق في هذه الحالة حدّ أو قصاص، ومَن قُتِل بذلك يُغسَّل ويُصلّى عليه، وقتل الباغي في هذه الحالة للسياسة أو لكسر شوكتهم فينزل منزلته لعود نفعه إلى العامّة[2].

والسّبب: عدم الصلاة على الباغي والقاطع؛ لبشاعة فعلهم من قطع الأمن، وفي ترك الصلاة عِظة لغيرهم؛ لئلا يسلكوا مسلكهم، وفيه كفاية في الزجر، فلم يعد حاجة لترك الغسل لهم؛ فلذلك كان الأكثر اعتماداً، ومَن اختار ترك الغسل أراد المبالغة في الزّجر، والله أعلم.

---

(١) في رد المحتار ٢: ٢١٠.

(٢) رد المحتار ٢: ٢١٠.

المسألة (٤٧)

اختياره لاشتراط الجمع الكثير في قبول شهادة مَن يأتي من خارج المصر في رؤية الهلال:

قال الشرنبلالي: «(وإن لم يكن بالسماء علّة فلا بُدّ) للثبوت (من) شهادة (جمع عظيم لرمضان والفطر) وغيرهما؛ لأنَّ المطلعَ متحدٌ في ذلك المحلّ، والموانع منتفيةٌ، والأبصار سليمةٌ، والهمم في طلب رؤية الهلال مستقيمة، فالتفرُّدُ في مثل هذه الحالة يوهم الغلط، فوجب التوقُّف في رؤية القليل حتى يراه الجمع الكثير، لا فرق في ظاهر الرواية بين أهل المصر ومَن وَرَدَ من خارج المصر».

والمعتمد: فصَّلَ الطحاويّ باشتراط الجمع فيما لو كان المخبرون من داخل المصر، فأمّا إذا كانوا من خارجه، فيكفي شهادة الواحد العدل الثقة برؤيته؛ لأنه يتيقّن في الرؤية في الصَّحاري ما لا يتيقّن في الأمصار؛ لما فيها من كثرة الغبار، وكذا إذا كان في المصر في موضع مرتفع، وصحَّحه القُدُوري واعتمد عليه المرغيناني وصاحبُ الفتاوى الصغرى.

قال ابن عابدين[1]: «وهذا وإن كان خلاف ظاهر الرواية فينبغي ترجيحُه في زماننا تبعاً لهؤلاء الأئمة الكبار الذي هم من أهل الترجيح والاختيار، وجزم به الإمامُ السغناقي في النهاية».

وقال السَّرَخْسِيّ[2]: «إنَّما ترد شهادته ـ أي الواحد ـ إذا كانت السماء

---

(١) في تنبيه الغافل ص٧٩.

(٢) في المبسوط٣: ٦٤.

مصحية، وهو من أهل المصر فأما إذا كانت السماء مغيمة أو جاء من خارج المصر، أو كان من موضع نشز، فإنَّه تقبل شهادته عندنا».

قال ابنُ عابدين[1]: «ولا يخفى أنَّ «المبسوطَ» من كتب ظاهر الرواية، وقوله: يقبل عندنا؛ يفيد عدم الخلاف فيه في المذهب، فيكون إطلاق ما في أكثر الكتب في محلّ التقيد واحد، فلا منافاة بين رواية الطحاوي وظاهر الرواية».

والسَّببُ: عدم القبول لَمَن كان في المصر مبنيٌّ على التهمة في رؤية فرد مع توفر الأسباب حتى يرى الجمع، ولم تبق هذه التهمة موجودة لَمَن يأتي من الخارج، فكان العمل على هذا.

وكان حريٌّ بالإمام الشرنبلالي موافقة أهل الترجيح بالقول بالتفصيل، فهم الأحق بالاتباع، وانظر ما أجمل عبارة ابن عابدين السابقة[2]: «وهذا وإن كان خلاف ظاهر الرواية فينبغي ترجيحُه في زماننا تبعاً لهؤلاء الأئمة الكبار الذي هم من أهل الترجيح والاختيار، وجزم به الإمامُ السغناقي في «النهاية»»

* * *

(١) في تنبيه الغافل ص٨٠.

(٢) في تنبيه الغافل ص٧٩.

المسألةُ (٤٨):

اختياره الكفارة لمن واصل الجماع بعد تذكره أنَّه صائم:

قال الشُّرنبلالي: «منها: (ما لو أكل) الصائم (أو شرب أو جامع) أو جمع بينها (ناسياً) لصومه؛ لقوله ﷺ: «إذا أكل الصائمُ ناسياً أو شرب ناسياً فإنَّما هو رزقٌ ساقه الله إليه»(١)، فلا قضاء عليه، والجماع في معناهما، فإن تذكَّر نَزَعَ من فوره، فإن مَكَثَ بعده فَسَدَ صومُه، فإن حَرَّكَ نفسَه ولم ينزع أو نزع ثمّ أولج لزمته الكفّارة».

والمعتمد: اعترض عليه بأنَّ وجوبَها مُخالفٌ لما سيأتي في كلامه من أنَّه إذا أكل أو جامع ناسياً فأكل عمداً لا كفّارة عليه على المذهب لشبهةِ خلاف مالك؛ لأنَّه يقول بفساد الصَّوم إذا أكل أو جامع ناسياً.

قال ابنُ عابدين(٢): «ووجه المخالفة أنَّه إذا لم تجب الكفّارة في الأكل عمداً بعد الجماع ناسياً يلزم منه أن لا تجب بالأولى فيما إذا جامع ناسياً فتذكر ومكث

---

(١) فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال ﷺ: (إذا أكل الصائمُ ناسياً أو شرب ناسياً فليتمّ صيامه فإنَّما أطعمه الله وسقاه) في سنن النسائي الكبرى٢: ٢٤٤، وصحح ابن حبان٨: ٢٨٦، وعنه رضي الله عنه قال ﷺ: (مَن أكل ناسياً وهو صائم فليتم صومه، فإنَّما أطعمه الله وسقاه) في صحيح البخاري ٦: ٢٤٥٥، وصحيح مسلم ٢: ٨٠٩، وعنه رضي الله عنه قال ﷺ: (مَن أفطر في شهر رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة) في صحيح ابن حبان ٨: ٢٨٧، والمستدرك ١: ٥٩٥ وصححه، وصححه ابن حجر في بلوغ المرام، كما في إعلاء السنن ٩: ١٣٠.

(٢) في رد المحتار٢: ٣٩٨.

وحرّك نفسه؛ لأنَّ الفساد بالتحريك إنَّما هو لكون التحريك بمنزلة ابتداء جماع، والجماع كالأكل.

وإذا أكل أو جامع عمداً بعد جماعه ناسياً لا تجب الكفارة فكذا لا تجب إذا حَرَّكَ نفسه بالأولى، لكن هذا لا يخالف مسألة الطلوع. نعم يؤيد عدم الوجوب فيها أيضاً إطلاق ما في البدائع حيث قال: هذا أي عدم الفساد إذا نزع بعد التذكّر أو بعد طلوع الفجر، أما إذا لم ينزع وبقي فعليه القضاء ولا كفارة عليه في ظاهر الرواية، ورُوِي عن أبي يوسف: وجوب الكفارة في الطلوع فقط؛ لأنَّ ابتداء الجماع كان عمداً وهو واحد ابتداء وانتهاء، والجماعُ العمد يوجبها، وفي التذكر لا كفارة.

ووجه الظاهر: أنَّ الكفّارة إنَّما تجب بإفساد الصوم وذلك بعد وجوده، وبقاؤه في الجماع يمنع وجود الصوم فاستحال إفساده فلا كفارة، اهـ، فهذا يدلّ على أنَّ عدمَ وجوبها في التذكّر متفقٌ عليه؛ لأنَّ ابتداءَه لم يكن عمداً وهو فعل واحد فدخلت فيه الشبهة؛ ولأنَّ فيه شبهة خلاف مالك كما علمت، وإنَّما الخلاف في الطلوع وما وجه به ظاهر الرواية يدلّ على عدم الفرق بين تحريك نفسه وعدمه».

والسّبب: ما ذكره ابن عابدين فيما سبق: «الفساد بالتحريك إنَّما هو لكون التّحريك بمنزلة ابتداء جماع، والجماع كالأكل، وإذا أكل أو جامع عمداً بعد جماعه ناسياً لا تجب الكفارة فكذا لا تجب إذا حَرَّكَ نفسه بالأولى».

* * *

المسألة (٤٩)

اختيارُه وجوب دفع صدقة الفطر لواحد:

قال الشُّرُنْبُلاليّ: «ويدفع كلُّ شخصٍ فطرتَه لفقير واحد...».

والمعتمد: قال ملا خسرو[1]: «وجب دفع كل شخص فطرته إلى فقير واحد حتى لو فرقه إلى فقيرين لم يجز؛ لأنَّ المنصوص عليه الإغناء، ولا يستغنى بما دون ذلك، وقال الكرخي: جاز دفعها إلى فقيرين، لكن الأول هو الأولى».

قال الشُّرنبلالي[2]: «والصحيح قول الكرخي؛ لما قال في «البرهان»: ويجوز دفع صدقة واحدة لجمع من الفقراء لوجود الدفع إلى المصرف على الصحيح، وقال في «البحر» صرّح الولوالجي وقاضي خان وصاحب «المحيط» و«البدائع» بجواز تفريق الفطرة الواحدة على مساكين من غير ذكر خلاف، فكان هو المذهب كجواز تفريق الزكاة، وأما الحديث المأمور فيه بالإغناء فيفيد الأولوية، وقد نقل في «التبيين» الجواز من غير خلاف في باب الظهار».

والسَّببُ: الإمام الشُّرُنْبُلاليّ نفسه حرَّر في «حاشية الدرر» الجواز للتفريق على الجمع، وبيَّن أنَّ الحديث في البناء محمول على الأولوية، وهذا تحقيق وتحرير للمسألة في غاية الدقة، وهو أولى بالقبول مما قال في «المراقي»، ولعله في «المراقي» نظر إلى ظاهر الحديث فحسب، والله أعلم.

* * *

---

(١) ينظر: درر الحكام ١: ١٩٦.

(٢) ينظر: الشرنبلالية ١: ١٩٦.

المسألة (٥٠)

اختياره استحباب صلاة الفجر في منى بغلس:

قال الشُّرنبلالي: «ويستحبُّ أن يُصلِّي الظهر بمنى، ولا يترك التلبيةَ في أحواله كلِّها إلا في الطواف، ويمكث بمنى إلى أن يُصلِّي الفجر بها بغلس».

والمعتمد: ذكره في الشّلبيّ[١] عن «الغاية»، ومثله في «الخانية»، لكنَّ الأكثر على خلافه، «شرح اللباب»[٢].

والسَّببُ: بسبب أنَّ الأحاديث المشهورة تخبر أنَّ الصلاة تكون في الإسفار إلا فيما يتعلق بيوم مزدلفة لثبوته واستفاضته، وما عداها يبقى على الأصل عند الحنفية، فكان الأولى بالقبول عند الأكثر، والله أعلم.

* * *

---

(١) في حاشية التبيين٢: ٢٤.

(٢) ينظر: رد المحتار٢: ٥٠٣.

المسألة (٥١)

اختيارُه لوجوب تكبير قنوت الوتر:

قال الشُّرنبلالي: « (و)يجب قراءةُ **(قنوت الوتر)** عند أبي حنيفة، وكذا تكبيرةُ القنوت، كما في «الجوهرة» ».

والمعتمد: نصّ في «الجوهرة النيرة»[1] على وجوب سجود السَّهو بتركِ تكبيرة القنوت، وذكر في «الظهيرية»: أنَّه لو ترك تكبيرة القنوت، فإنَّه لا رواية لهذا، وقيل: يجب سجود السهو اعتباراً بتكبيرات العيد، وقيل: لا يجب، اهـ، وينبغي ترجيح عدم الوجوب[2]، وقال في «البحر» في باب سجود السهو: وممَّا ألحق به: أي بالقنوت تكبيره؛ وجزم الزَّيلعي بوجوب السّجود بتركه[3].

والسّبب: تقليده لما في «الجوهرة»، والمسألة محطّ أنظار للعلماء، كما هو ملاحظ من النقاش السابق، وإن كان المشهور عدم وجوب التَّكبير؛ لنصّ عامّة الكتب على وجوب القنوت بدون ذكر التّكبير، فتدلّ على أنَّ حكمَه حكم سائر التكبيرات من السنية، فلا يجب السجود به، والله أعلم.

* * *

---

(١) الجوهرة النيرة ١: ٧٧.

(٢) ينظر: البحر ٢: ١٠٣.

(٣) رد المحتار ١: ٤٦٨.

المبحث الثّالث
تطبيقات في ترجيحات القُدُوريّ

نعرض فيه مسائل في ترجيحات القُدُوريّ في «مختصره» على النَّحو الآتي:

المسألة (١)

ترجيحه سقوط خيار الرّؤية برؤية صحن الدَّار بدون غرفها:

قال القُدُوريّ: «وإن رأى صحن الدار فلا خيار له، وإن لم يشاهد بيوتها».

والمعتمد في المذهب: عدم سقوط خيار الرؤية إلا برؤية الغرف، وهو قول زفر، وهو القياس؛ لأنّ ذلك قد يختلف من دار إلى دار فلا تكفي رؤية صحن الدار لتحقّق المقصود، وقال في «شرح الأقطع»: والصحيح ما قاله زفر[1].

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّه ظاهر الرِّواية، وأَفتى به أبو حنيفة لما رأى

---

(١) ينظر: البناية ٨: ٩١.

بالكوفة، فإنّ تقطيع الدار لا يختلف عندهم بالصّغير والكبير، فأغنت رؤية صحن الدّار عن رؤية الغرف لتحقّق المقصود.

وعُمِل بغير ظاهر الرواية لتحقيق المبنى لظاهر الرواية، وهو رؤية المقصود من المبيع، فإنّه مختلفٌ على حسب العرف من زمان إلى زمان ومكان إلى مكان؛ لأنّ العُرف يرشدنا إلى تحقّق وجود علّة الحكم أم لا، والعلّة هنا: هي رؤيةُ المقصود في المبيع، حيث كانت متحقّقة في زمن أبي حنيفة برؤية الصَّحن، وفي زمن زُفر برؤية الغرف.

* * *

المسألة (٢)

ترجيحه الضّرب في الأعداد لتكثير الأجزاء:

قال القُدُوريّ: «وإن قال: له عَلَيَّ خمسةٌ في خمسةٍ يريدُ به الضربَ والحسابَ لزمه خمسة واحدة».

والمعتمد في المذهب: أن الضرب يفيد تكثير المعدود، وهو قول زفر، ورجَّحه ابن الهمام[١]، واللكنوي[٢]، وإليه يميل كلام ابن عابدين[٣]، فيلزمه خمسة وعشرون؛ لأنّ هذا اللفظَ في العادة يعبَّرُ به عن خمسة وعشرين.

وسبب اختيار القُدُوريّ: هو موافقة ظاهر الرواية عند أبي حنيفة؛ لأنّ حقيقةَ الضرب إنّما يتأتي فيما له مساحة فيكثر أجزاءه، ولا يكثر ذاته، فيصير كالذِّراع كان طولُه ذراعاً، فصار خمسة، وذلك لا يتأتى في الأعداد، فلا يصحّ فيها الضرب.

وإنّما يذكر ذلك فيها مجازاً، ولأنّ أثرَ الضرب في تكثير الأجزاء لا في تكثير المال، فخمسة في خمسة يراد به أن كلّ درهم من الخمسة مثلاً خمسة أجزاء[٤].

---

(١) في فتح القدير ٤: ٢٣.

(٢) في عمدة الرعاية ٢: ٧٥.

(٣) في رد المحتار ٢: ٤٣٩.

(٤) ينظر: رد المحتار ٥: ٥٩٨.

وترك ظاهر الرواية سببه العرف؛ لأنّ المسألة مبناها على العرف في المقصود من الضرب، فلم يكن يطلق الضرب في زمن أبي حنيفة ويراد به الضّرب المعروف، وإنّما تكثير الأجزاء فحسب، في حين كان في عرف البصرة عند زُفر يراد به تكثير المعدود، وهو الضرب المعروف، وهو الشائع فيما بعده من الأزمنة والأمكنة، فكانت الفتوى على قول زفر.

* * *

المسألة (٣)

ترجيحه أنّ السَّهم هو أقلُّ سهام الورثة ما لم ينقص عن السُّدس، فيكون له السُّدس في الوصية:

قال القُدُوريّ: «ومَن أَوْصَىٰ بسهم من ماله فله أَخسُّ سهام الورثة، إلاّ أَن يُنْقِصَ من السدس، فيتمّ له السُّدس».

والمعتمد في المذهب: أنَّ السهم هو الجزء، وقال المَرغيناني[١]: «هذا كان في عرفهم، وفي عرفنا السّهم كالجزء»، ومشىٰ عليه في «الكنز» و«الدرر» و«التنوير»، وفي «الوقاية»: السّهم السدس في عرفهم وهو كالجزء في عرفنا[٢].

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّه ظاهر الرواية؛ لأنَّ السّهم في عرف أبي حنيفة يطلق علىٰ السدس[٣]؛ فعن عبد الله ﵁: «أنَّ رجلاً أوصىٰ لرجل بسهم من ماله فجعل له النبيّ ﷺ السدس»[٤]، وعن عكرمة: «في رجل أوصىٰ بسهم من ماله قال: لا ليس بشيء لم يبين، وقال الحسن: له السدس علىٰ كلّ حال».

وترك ظاهر الرِّواية هاهنا لتغيّر العرف في إطلاق السهم، وهي

---

(١) في الهداية ١٠: ٤٤.

(٢) ينظر: اللباب ٢: ٣٤٢.

(٣) ينظر: العناية ١٠: ٤٤.

(٤) في مسند البزّار ٥: ٤١٥.

لفظ، فيرجع فيه إلى عرف الناس القولي في معرفة مرادهم منه، فلمّا تغيّر العرف تغيّر الحكم؛ لأننا لا يمكن أن نرتِّب على كلام الناس ما لا يقصدون فيرجع إلى عرفهم في تفسير كلامهم؛ لأن الألفاظ يعبر فيها عن معاني، ويجعل عرف الناس لفهم المعاني المقصودة بألفاظهم؛ لذلك كانت الأيمان مبنية على العرف.

* * *

المسألة (٤)

ترجيحه عدم جواز بيع دود القز والنّحل منفرداً:

قال القُدُوريّ: «ولا يجوز بيع دود القَزّ إلاّ أن يكون مع القَزّ، ولا النّحل إلاّ مع الكُوارات».

والكُوّارة: مَعْسَلُ النَّحل إذا سُوِّي من طينٍ[1].

والمعتمد في المذهب: جواز بيع دود القزّ والنحل منفرداً على قول محمّد إن كان منتفعاً به، فيكون متقوماً، فيصح العقد عليه، وقال العَيني[2]، وشيخي زاده[3] والحَصْكَفي[4] والحَلَبي[5]: «الفتوى على قول محمد».قال في «الخلاصة»: «وفي بيع دود القَزِّ الفتوى على قول مُحمّد أنه يجوز»، وكذا قال الصّدر الشّهيد في «واقعاته»، وتبعه النَّسفي، وكذلك قال في «المحيط» »[6].

ولعلّ سبب اختيار القُدُوريّ عدم جواز البيع لدود القزّ والنحل: أنَّه قول عند أبي حنيفةَ وأبي يوسفَ، حيث لم يكن منتفعاً به في زمانهما، ولا

---

(١) ينظر: الدر المختار ٤: ١١١.

(٢) في رمز الحقائق ٢: ٢٦.

(٣) في مجمع الأنهر ٢: ٥٨.

(٤) في الدر المنتقى ٢: ٥٨.

(٥) في الملتقى ص١٤٤.

(٦) ينظر: التصحيح والترجيح ص٢٣٣.

بجزء منهما، فيكونَ البيعُ باطلاً عندهما؛ لعدمِ المالِ المُتَقَوَّمِ، وإنّما جاز بيعُهما تبعاً للقَزّ والكُوارات لحصول الانتفاع والتقوم حينئذٍ، فهما ليس بمنتفع به بأنفسهما فلم يكن مالاً بنفسه، بل بما يحدث منهما، وهو معدومٌ الآن، حتى لو باعه مع الكوارة، وفيها عسل يجوز بيعه تبعاً للعسل، ويجوز أن لا يكون الشيء محلاً للبيع بنفسه مفرداً، ويكون محلاً للبيع مع غيره[1].

* * *

(١) ينظر: البدائع ٥: ١٤٤.

المسألة (٥)

ترجيحه لعدم استثناء مقداراً معلوماً في الثِّمار:

قال القُدُوريّ: «ولا يجوز أن يبيعَ ثمرة، ويستثني منها أرطال معلومة».

والمعتمد في المذهب: جواز استثناء أرطالاً معلومة؛ لأن ما جاز إيراد العقد عليه ابتداءً جاء استثناؤه، وهو ظاهر الرِّواية. واختاره النسفي[1]، والحلبي[2]، والتمرتاشي[3]، وغيرهم.

وسبب اختيار القُدُوريّ: ما يؤدّي الاستثناء إلى جهالة الباقي، وهو روايةُ الحسن بن زياد، وقول الطَّحاويّ[4]، واختاره المحبوبيّ[5] وصدرُ الشَّريعة[6].

ومعلومٌ أنَّ قضية الجهالة عرفيّةٌ، وهي متفاوتةٌ من مكانٍ إلى مكانٍ

---

(١) في الكنز ص٩٧.

(٢) في الملتقى ص١٠٩.

(٣) في التنوير ص١٢٦.

(٤) ينظر: الهداية٣: ٢٦.

(٥) في الوقاية ٤: ٩.

(٦) في شرح الوقاية ٤: ٩.

وزمانٍ إلى زمانٍ، وقاعدتُها: كلُّ جهالةٍ تفضي للنزاع تفسد العقد، فلعلّها كانت تؤدِّي للجهالة في زمن القُدُوريّ، والله أعلم.

* * *

المسألة (٦)

ترجيحه التّقدير في التّعريف للقطة بالأيام في أقلّ من عشرة دراهم وبالشهر في عشرة دراهم فأكثر وبالسنة في مئة فأكثر:

قال القُدُوريّ: «فإن كانت أَقلّ من عشرةِ دراهم عرَّفها أَيّاماً، وإن كانت عشرة فصاعداً عَرَّفها شهراً، وإن كان مئة درهم أو أَكثر عرّفها حولاً».

والمرادُ بالتعريف أن ينادي: إني وجدت لقطة لا أدري مالكها، فليأت مالكها وليصفها لأردها عليه.

والمعتمد في المذهب: عدم التَّقدير في التعريف بمدة معينة.

قال المَرغيناني[1] وصدرُ الشَّريعة[2]: «الصحيح أنها غير مقدرة بمدة معلومة، بل هي مفوَّضة إلى رأي الملتقط فيعرِّفُها إلى أن يغلبَ على ظنِّه أنّها لا تطلبُ بعد ذلك». وهذا اختاره شمسُ الأئمة، قال ابنُ قُطْلُوبُغا[3]: «قال في «الينابيع»: وعليه الفتوى، وقال في «الجواهر»: والأصح أن التقدير غير لازم...وفي «المضمرات»: وعليه الفتوى»، وقال الحدادي[4]: «وعليه الفتوى».

(١) في الهداية٢: ١٧٥.

(٢) في شرح الوقاية٣: ٢٧١.

(٣) في التصحيح والترجيح ص٣٠٤-٣٠٥.

(٤) في الجوهرة١: ٣٥٦.

وسبب اختيار القُدُوريّ هذا التفصيل: أنَّه رواية عن أبي حنيفة؛ لأنَّ المالَ كلَّما ازداد ازداد خطره؛ لما روي عن يعلى ﷺ، قال ﷺ: «مَن التقط لقطة يسيرة درهماً أو حبلاً أو شبه ذلك فليعرفه ثلاثة أيام، فإن كان فوق ذلك فليعرفه سنة»[1]، فنبَّه على أن التعريفَ على قدر المال، فمَن سوَّى بين القليل والكثير، فقد خالف النصّ.

وتَرَكَ القُدُوريّ ظاهر الرواية في تقدير محمّد في «الأصل» بالحول من غير تفصيل بين الكثير والقليل...[2]؛ لما ذكرنا من تفاوت التّعريف بالمال عرفاً بحسب قلّته وكثرته، وهذا من أسباب اعتماد التفويض إلى الملتقط في المدّة بحسب المال والمكان وأحوال الناس، وهو الأولى.

* * *

---

(١) في مسند أحمد٤: ١٧٣، قال الأرنؤوط: «إسناده ضعيف لضعف عمر بن عبد الله بن يعلى».

(٢) ينظر: البحر الرائق٥: ١٦٤.

المسألة (٧)

ترجيحه تصديق القاضي للزّوج القائل لزوجته: أنت عليّ حرام، أنَّه أراد الكذب:

قال القُدُوريّ: «وإذا قال لامرأته: أنت عليَّ حرام سُئل عن نيّته، فإن قال: أَردت الكذب فهو كما قال».

ومعناه: أن زوجته حلال له فوصفه بالكذب مخالف للواقع، فلا يكون إيلاءً، لأنه وصف المحللة بالحرمة كان كذباً حقيقة، فإذا نواه صدق؛ لأنه حقيقة كلامه(١).

والمعتمد في المذهب: أنَّه يصدّق ديانة في نيته، ولا يصدق قضاء، وما قال القُدُوريّ هو ظاهر الرواية، ومشىٰ عليه الحَلْوانيّ، لكن قال السَّرَخْسيّ: لا يُصدَّق في القضاء، حتىٰ قال في «الينابيع» في قول القُدُوريّ: فهو كما قال: يريد به فيما بينه وبين الله تعالىٰ، أمّا في القضاء لا يُصدَّق علىٰ ذلك ويكون يميناً.

وقال الاسبيجابي: أراد به يعني القُدُوريّ فيما بينه وبين الله تعالىٰ، أمّا في القضاء فلا يُصدّق في نفي اليمين، وفي «شرح الهداية»: وهذا هو الصواب علىٰ ما عليه العمل والفتوىٰ(١).

---

(١) ينظر: تبيين الحقائق ٢: ٢٦٧.

ولعلّ سبب اختياره: هو تمسكه بظاهر الرِّواية من الإطلاق وعدم التَّفصيل، ومعلوم أنَّ هذه الإطلاقات من ظاهر الرِّواية يلحقها تقييد وتوضيح حتى تفهم صحيحاً، فذكره القُدُوريّ مطلقةً لما يحتويه متنه من الاختصار، والشُّراح من بعده فصلّوا الإطلاق كما رأينا.

* * *

(١) ينظر: التصحيح والترجيح ص٣٤٩.

المسألة (٨)

ترجيحه تصديق القاضي للزّوج القائل لزوجته: أنت عليّ حرام، أنَّه أراد به التّحريم:

قال القُدُوريّ: «وإذا قال لامرأته: أنت عليَّ حرام سُئل عن نيّته....وإن قال: أردت به التحريم أو لم أرد به شيئاً، فهو يمينٌ يصير بها مولياً».

والمعتمد في المذهب: أنَّ مرجعها للعرف، فإن تعارف الناس استعمالها في الطلاق فإنها تصرف إليه بلا نية، قال في «الهداية»: «ومن المشايخ مَن يصرف لفظ التحريم إلى الطلاق من غير نيّة بحكم العرف».

قال المحبوبي: «وبه يفتى»، وقال نجم الأئمة في شرحه للقدوري: «قال أصحابنا المتأخرون: الحلال عليّ حرام، أو أنت حرام، أو حلال الله عليه حرام، أو كل حلّ عليّ حرامٌ طلاق بائن، ولا يفتقر إلى النيّة بالعرف، حتى قالوا في قول محمد: كلُّ حلٍّ عليَّ حرام إن نوى يميناً فهو يمين، ولا تدخل امرأته إلاّ بالنيّة.

فإن لم ينوها فهو على المأكول والمشروب، قال مشايخ بلخ: إن محمداً أجاب على عرف ديارهم، أما في عرف بلادنا يريدون تحريم المنكوحة فيحمل عليه، وقال في «مختارات النوازل»: وقد قال المتأخرون: يقع به الطّلاق من غير نيّة؛ لغلبة الاستعمال بالعرف وعليه الفتوى، ولهذا لا يحلف

به إلا الرِّجال»[1].

والظّاهر في سبب اختيار القُدُوريّ: هو اعتبار ما كان عليه الأصل في المذهب، فعندما تغيّر العرف اختلف الحكم؛ لأنَّ مبنى المسألة على العرف.

* * *

(١) ينظر: التصحيح والترجيح ص٣٤٩.

المسألة (٩)

ترجيحه في مقدار الكسوة للكفارة أدنى ثوب تجزئ فيه الصّلاة:

قال القُدُوريّ: «كفارة اليمين: وأَدناه ما يُجزئ فيه الصّلاة».

والمعتمد في المذهب: في أدنى الكسوة في الكفارة ثوب يستر عامة الجسد، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقدروه في عرفهم: قميصٌ وإزارٌ ورداء، وصرح بتصحيحه الزَّيلعيّ[١] وشيخي زاده[٢]؛ لأنّ لابس ما يستر به أقلّ البدن يُسمّى عارياً عرفاً فلا يكون مكتسياً، ولا بدّ للمرأة من خمار مع الثّوب، لكن لا يشترط أن يكون الخمارُ ممَّا تصحّ به الصّلاة[٣].

وما اختاره القُدُوريّ اعتبر فيه العرف الشَّرعيّ، وهو مقدار ساتر العورة شرعاً، وهو مرويٌّ عن محمّد حتى يجوز السَّراويل عنده؛ لأنّه لابس شرعاً؛ إذ الواجب عليه ستر العورة وقد أقامه، ومعلوم أن المعتبر في مثل هذا عرف الناس في اعتباره كاسياً لا عارياً، فكان أولى.

* * *

(١) في تبيين الحقائق ٣: ١١٢.

(٢) في مجمع الأنهر ٢: ٥٤٢.

(٣) ينظر: رد المحتار ٣: ٧٢٦.

المسألة (١٠)

ترجيحه عدم التّعزير بالشَّتم بـ«يا حمار» و«يا خنزير»، قال القُدُوريّ: «لو قال: يا حمار أو يا خنزير لم يعزّر».

والمعتمد في المذهب: أَنَّه يعزر إن لحقه الشِّين بهذا الشتم كالأشراف من الفقهاء والعلوية؛ لما يلحقهم من الوحشة بذلك، ولا يُعزَّر إن كان لا يلحقه الشين بذلك الشتم كعامة الناس، فإنهم يتبادلون مثل هذه الشتائم ولا يبالون عند سماعها وتلفظها، وقال المرغيناني[1]: «وقيل في عرفنا...وهذا أحسن».

وسببُ اختيار القُدُوريّ: هو تمسكه بظاهر الرواية؛ لأَنَّه لا يتصوّر، فلا يلحقه الشين به بمثل هذا الشتم للتيقّن بنفيه؛ لأنَّ العربَ قد تتسمّى بهذه الأسماء يُقال: سفيان الثوري ودحية الكلبي[2].

وفي الحقيقةِ هذا التَّفصيل تقريرٌ لما بُنِي عليه ظاهر الرِّواية من لحوق الشَّين، وبالتَّالي مَن لحقه الشين بهذا شتم استحق شاتمه التعزير وإن لم يلحقه الشين لا يستحق شاتمه التعزير، فالمسألة مبنيّةٌ على العرف في تحقق مبنى المسألة.

---

(١) في الهداية٥: ٣٤٧.

(٢) ينظر: الجوهرة النيرة ٢: ١٦٢.

المسألة (١١)

ترجيحه كراهة حضور الجماعات للشابات مطلقاً وللعجائز في الظهر والعصر:

قال القُدُوريّ: «ويُكره للنِّساء حضورُ الجماعات، ولا بأس بأن تَخرجَ العجوز في الفجر والمغرب والعشاء».

والمعتمد في المذهب: كراهة حضور الشابات والعجائز في الصلاة جماعة مطلقاً ؛ لفساد الزمان، واختار النَّسفيّ[١] ، وقال في «الكافي»: والفتوى اليوم على الكراهة في الصّلاة مطلقاً كلها؛ لظهور الفساد، ومتى كره حضور المسجد للصّلاة فلأن يكره حضور مجالس الوعظ خصوصاً عند هؤلاء الجهال الذين تحلو بحلية العلماء أولى ذكره فخر الإسلام.

وقال ابن الهمام[٢]: «المعتمد منع الكل في الكل إلا العجائز المتفانية فيما يظهر لي دون العجائز المتبرجات وذوات الرّمق»، وقال الزيلعي[٣]: «والمختار المنع في الجميع لتغيّر الزّمان»، وقال التُّمُرتاشيّ[٤]: «ويكره حضورهن الجماعة

(١) في الكنز ص١٤.
(٢) في فتح القدير ١: ٣١٧.
(٣) في تبيين الحقائق ١: ١٤٠.
(٤) في تنوير الأبصار ١: ٣٨٠.

مطلقاً على المذهب»، وقال الشُّرُنْبُلالي[١]: «وهو الأولى»[٢].

وقال القاريّ[٣]: «والمختار منع العجوز عن الحضور في جميع الأوقات فضلاً عن الشَّابة».

وسبب اختيار القُدُوريّ موافقته لظاهر الرواية عند أبي حنيفة في إجازة الخروج للعجائز في الفجر والمغرب والعشاء؛ لأنَّها أوقات ظلمة فيؤمن من وقوع نظر الأجنبيّ عليها، بخلاف الظهر والعصر؛ لأنَّه لا يؤمن من ذلك.

وترك ظاهر الرِّواية سببه فساد الزمان، فقضية خروج المرأة مبناها على الفتنة، فمتى أُمنت الفتنة جاز لها الخروج، ومتى خُشي عليه الفتنة كُره لها الخروج، فكانت العجائز في أمنٍ من الفتنة في الصلوات الليلة، بخلاف الصلوات النّهارية، وعندما لحقتها الفتنة في الصَّلوات كرهوا خروجها؛ صيانةً لها وحفاظاً عليها من الفسَّاق في الطُّرقات.

وهذا ما شهدت به السَّيدة عائشة رضي الله عنها، فقالت: «لو أنَّ رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النِّساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل»[٤]، قال عبد العلي اللكنوي: «قد يتوهم أن فيه إبطال النَصِّ بالتعليل مع أن أحكم الحاكمين هو الله تعالى، وكان عالماً بما أحدثته النساء، فلا يظهر

---

(١) في حاشيته على الدرر ١: ٨٦.

(٢) ينظر: البحر الرائق ١: ٣٨٠، ورد المحتار ١: ٣٨٠.

(٣) في فتح باب العناية ١: ٢٨٤.

(٤) في صحيح مسلم١: ٣١٩، وصحيح البخاري ١: ٢٩٦.

لما قالت عائشة رضي الله عنها وجه، فيندفع بأن حكمه سبحانه على لسان رسوله ﷺ بخروج النساء إلى المساجد وعدم منعهن عنه مؤقتاً إلى عدم احتمال الفتنة، فإذا انتفى هذا انتفى ذاك.

ومقصودها رضي الله عنها لو رأى النبي ﷺ في زمانه المأمون عن الفتن ما أحدث في هذا الزمن لمنعن بأمر الله ﷻ عن الخروج، ولم يرخصهن فيه البتة، وعبرت عن وقوع الأحداث برؤيته ﷺ كما أن الله تعالى عبَّر عن وقوع الجهاد لعدم العلم في قوله ﷻ: {وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ} التوبة: ١٦، وعلمه أتم»[1].

وحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال ﷺ: «لا تمنعوا نساءكم المساجد، وبيوتهن خير لهن»[2]، وغيرها، يرغب المرأة بالصلاة في بيتها، ويجعلها أفضل وخير لها؛ صيانة لها، وإبعاداً لها عن الفتنة.

* * *

(١) ينظر: تحفة النبلاء بجماعة النساء ص٤٥.

(٢) سيأتي تخريجه.

المسألة (١٢)

ترجيحه تسليم المكفول به في السّوق:

قال القُدُوريّ: «وإذا تكفّل به على أن يُسلِّمه في مجلسِ القاضي فسَلَّمَه في السُّوق برئ، وإن سَلَّمَه في بريّةٍ لم يَبْرَأ».

والمعتمد في المذهب: أنَّ الكفيل لا يبرأ حتى يسلّم المكفول به في مجلس القاضي، وقال السَّرَخسيّ: «المتأخرون من مشايخنا قالوا هذا بناء على عادتهم في ذلك الوقت، أما في زماننا إذا شرط التسليم في مجلس القضاء لا يبرأ بالتسليم في غير ذلك المجلس؛ لأنَّ الظاهر المعاونة على الامتناع لغلبة أهل الفسق والفساد لا على الإحضار، والتقيد بمجلس القاضي مفيد، وإن سلّمه في برية لم يبرأ لعدم المقصود وهو القدرة على المحاكمة»[1].

وقال الحلبي[2]: «والمختار في زماننا أنَّه لا يبرأ». وقال التُّمُرتاشيّ[3]: «وهو قول زفر، وبه يفتى في زماننا؛ لتهاون الناس في إقامة الحق، ومحل الاختلاف في بلد لم يعتادوا نزع الغريم من يد الخصم»[4].

---

(١) ينظر: العناية٧: ١٦٩.

(٢) في الملتقى ص١٢٤.

(٣) في منح الغفار ق٢: ٧٩/ أ-ب.

(٤) ينظر: الفتح٦: ٢٨٩، والبحر٦: ٢٢٩.

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّ المقصودَ من الكفالة هو القدرةُ على المحاكمة، وفي السُّوق يُمكنه ذلك، وفي البرية لا يُمكنه فإذا سلَّمَه في بلد آخر برئ.

ومبنى تغيّر الفتوى فيها على اختلاف الزَّمان، حيث فَسَدَ الزَّمان وأَصبح النَّاس يعاونونه على المنكر للهروب من القضاء، فلم يَعُد يبرأ الكفيل بالتَّسليم في السُّوق.

* * *

المسألةُ (١٣)

ترجيحه قبض الوكيل بالخصومة:

قال القُدُوريّ: «والوكيلُ بالخصومةِ وكيلٌ بالقبضِ عند علمائنا الثَّلاثة».

والمعتمد في المذهب: عدم قبض الوكيل بالخصومة، وهو قول زفر؛ لظهور الخيانة في الوكلاء، وقد يؤتمن على الخصومة مَن لا يؤتمن على المال، والفتوى اليوم عليه، ونحوه عن الاسبيجابي و«الينابيع» و«الذخيرة» و«الواقعات» وغيرها[1].

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّ من ملك شيئاً ملك تمامه، وتمام الخصومة بالقبض؛ لأنَّ المقصودَ من التوكيل الاستيفاء، والتوكيل بالتصرُّف يكون توكيلاً بمقصوده، وهو ظاهر الرواية.

وتُرك ظاهر الرواية في الفتوى لتغير الناس وفسادهم؛ لأنَّ ليس كلُّ مَن يؤتمن على الجدال يؤتمن على أخذ المال، فلا يكون وكيلاً فيه، فمبنى المسألة على فساد الزمان، وهو متعلّق بأصول التطبيق.

* * *

---

(١) ينظر: اللباب ١: ٣٠٣.

المسألة (١٤)

ترجيحه صحة تزويج المرأة نفسها من غير الكفء، وللأولياء الاعتراض والتّفريق بينهما:

قال القُدُوريّ: «فإذا تزوَّجت المرأةُ غيرَ الكفؤ فللأولياء أن يفرّقوا بينهما».

والمعتمد في المذهب: عدم صحة النكاح إن لم يكن الزوج كفؤاً ما لم يأذن الولي، وهذه رواية الحسن عن أبي حنيفة، أفتى بها قاضي خان واختارها ابن الهمام[1]، والطحطاوي[2] وابن عابدين[3] وبرهان الشريعة[4]، وقال التُّمرتاشيّ[5] والحصكفي[6]: «به يفتى»، وقال شمس الأئمة: وهذا أقرب إلى الاحتياط[7]؛ لأنّه ليس كل ولي يحسن المرافعة والخصومة ولا كلّ قاض يعدل، ولو أحسن الولي وعدل القاضي فقد يترك أنفة للتردّد على أبواب

---

(١) في الفتح ٣: ١٥٧.

(٢) في حاشيته على الدر المختار ٢: ٢٧.

(٣) في رد المحتار ٢: ٢٩٧.

(٤) في الوقاية ص٢٩٠.

(٥) في التنوير ٢: ٢٩٧، ومنح الغفار ق٣٠٨/ ب.

(٦) في الدر المختار ٢: ٢٩٧.

(٧) ينظر: التصحيح والترجيح ق٤٨/ ب.

الحكّام، واستثقالاً لنفس الخصومات فيتقرّر الضّرر، فكان منعه دفعاً له.

وسبب اختيار القُدُوريّ: هو أخذه بظاهر الرّواية، حيث إنَّها تملك تزويج نفسها بدون أن تلحق ضرر الشَّين بالأولياء، وارتفع الضرر عنهم بحقّهم في الاعتراض وفسخ النكاح(١).

وسبب تغير الفتوى هو فساد الزّمان، ففي التَّطبيق نجد صعوبة تطبيق ظاهر الرِّواية؛ لعدم عدل القضاة دائماً، وصعوبة التَّقاضي بكثرة التّردُّد على المحاكم، فيقع الضَّرر على الأولياء، فترك ظاهر الرواية وأفتي بعدم صحة النّكاح، وهو الأقوى.

* * *

---

(١) ينظر: شرح الوقاية ص٢٩٠.

المسألة (١٥)

ترجيحه لابتداء العدة عقيب الطّلاق والوفاة:

قال القُدُوريّ: «وابتداءُ العدّة في الطّلاقِ عقيب الطّلاق، وفي الوفاةِ عقيب الوَفاة».

والمعتمد في المذهب: اعتبار ابتداء العدة من وقت الإقرار بالطلاق عند القاضي، قال المرغيناني[١]: «ومشايخنا يفتون في الطلاق أنّ ابتداءها من وقت الإقرار نفياً لتهمة المواضعة»، حتى إنه لو أقرّ أنه طلَّقَها منذ سنة، فإن كذَّبته في الإسناد، أو قالت: لا أدري، فإنه تجب العدّة من وقت الإقرار، وإن صدقته، قال محمد: تجب العدّة من وقت الطلاق، والمختارُ من وقت الإقرار، ولا يجب لها نفقة العدّة ولا السكنى؛ لأنها صدقته[٢].

وسبب اختيار القُدُوريّ: هو موافقته لظاهر الرواية؛ لأنّ الحكمَ يثبت عقيب السبب، ولا يفتقر إلى العلم بحصوله كسائر الأسباب، ولأنّ العدّةَ هي مضي الزمان، فإذا مضت المدّة انقضت العدّة.

وتُرك ظاهر الرواية لفساد الزَّمان بحصول التَّواضع بين الزوجين بأن يقرّا أنّهما فعلا منذ زمن، فيستفيد الزَّوج سقوط نفقة العِدّة، وتستفيد المرأة

---

(١) في الهداية ٤: ٣٣٠.

(٢) ينظر: الجوهرة النيرة ٢: ٧٨.

التَّزوج مباشرةً دون انتظار انتهاء العِدّة، فأَفتى الفقهاء باعتبار بدء العدّة من وقت الإقرار بالطَّلاق؛ لقلَّة الدِّين عند كثيرين وإقبالهم على ارتكاب المحرَّمات لتحقيق شهواتهم ورغباتهم.

* * *

المسألة (١٦)

ترجيحه حق الحضانة للأم والجدة في الصّبية حتى تحيض:

قال القُدُوريّ: «والأمُّ والجدّةُ أحقُّ ...بالجارية حتىٰ تحيض».

والمعتمد في المذهب: حق الحضانة للأم والجدة وغيرهما إلىٰ حد الشّهوة، وهو قول محمد، وهو تسع سنين؛ لتدريبها علىٰ الأمور المنزلية التي هي مطالبة بها في المستقبل، فإن البنت بعدها تحتاج إلىٰ معرفة آداب النساء من الخبز والطبخ والغزل وغسل الثياب، والمرأة علىٰ ذلك أقدر، وبعدها تحتاج إلىٰ التحصين والحفظ والأب فيه أقدر، قال الطرابلسي[1]: «وبه يفتىٰ».

وقال المحبوبي[2]: «وهو المعتمد». وقال صاحب «البحر»: والحاصل أن الفتوىٰ علىٰ خلاف ظاهر الرواية[3].

وسبب اختيار القُدُوريّ حتىٰ تحيض: أنَّه ظاهر المذهب؛ لأنَّ الأُنثىٰ تحتاج إلىٰ التصنّع وتعرّف أحوال النساء، والنِّساء في ذلك أهدىٰ.

وتُرِك ظاهرُ الرواية لفساد الزَّمان، وحاجة الفتاة إلىٰ الحماية والصيانة من قبل الأب، وهذا حقّ مقدّم علىٰ تعلّم المهارات الأُخرىٰ طالما أنّ الأمر

---

(١) في المواهب ق١٥٦/أ.

(٢) في الوقاية ص٣٧٤.

(٣) ينظر: اللباب ٢: ٩٨.

متعلّق بعرضها وحفظها، ويمكن تحصيل المهارات الزَّوجية لها قبل بلوغ سنّ الشَّهوة؛ لأنَّ الأمَّ والصَّبيّة إن علما أنَّها ستسلم للأب عند بلوغ حَدّ الشهوة يجتهدان أكثر في تحصيل هذه المهارات.

* * *

المسألة (١٧)

ترجيحه لكراهة التَّعشير والنّقط:

والتّعشير: وهو وضعُ علامات بين كلِّ عشر آيات[١]، قال القُدُوريّ: «ويُكره التعشيرُ في المصحفِ والنّقط».

والمعتمد في المذهب: جواز التّعشير والنّقط؛ لما فيه من التّسهيل في قراءة القرآن وحفظه، وهذا ما اختاره عامة العلماء في المذهب كالكاساني[٢] والنسفي[٣] والزيلعي[٤].

قال العيني[٥]: «ولكن هذا كان في زمنهم؛ لأنَّهم كانوا ينقلونه عن النّبيّ ﷺ كما أُنزل، وكانت القراءة سهلةً عليهم، لا كذلك في زماننا فيستحسن، والتَّشاديد والنَّقط والتَّعشير لعجز العجم عن التَّعلُّم إلا به، وإلى هذا أشار المصنف ـ أي الرازي ـ بقوله: وقيل: يباح في زماننا، وعلى هذا لا بأس بكتابة أسماء السُّور وعدد الآي فهو وإن كان محدثاً فمستحسن، وكم من شيءٍ يختلف باختلاف الزّمان والمكان».

---

(١) ينظر: اللباب٢: ٣٥٥.

(٢) في البدائع ٥: ١٢٧.

(٣) في الكنز٦: ٣٠.

(٤) في التبيين ٦: ٣٠.

(٥) في المنحة ٣: ٢١٩.

وسبب اختيار القُدُوريّ: هو ذكره لظاهر الرِّواية عن أبي حنيفة، وكان في زمانهم لا يحتاجون لمثل التعشير والنقط، كما أوضحه العَينيّ؛ لذلك ورد عن ابن مسعود ﵁، قال: «جرّدوا القرآن، لا تلبسوا به ما ليس منه»[1]، فلعله بقي في زمان القُدُوريّ على هذا الحال من عدم الاحتياج فاقتصر عليه فحسب، والله أعلم.

* * *

(١) في المعجم الكبير ٩: ٣٥٣، ومصنف عبد الرزاق ٤: ٣٢٢، ومصنف ابن أبي شيبة ٢: ٢٣٩، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٧: ٣٢٨: رجاله رجال الصحيح غير أبي الزعراء وقد وثقه ابن حبان.

المسألة (١٨)

ترجيحه في غيبة الولي عدم وصول القوافل له في السَّنة إلا مرة واحدة:

قال القُدُوريّ: «والغيبةُ المنقطعة أن يكون في بلدٍ لا تصل إليه القوافل في السَّنة إلاّ مرّةً واحدة».

والمعتمد في المذهب: خوف فوت الخاطب الكفؤ، حتى إن غاب في البلدة بأن كان مختفياً أو خارجها بحيث لا ينتظره الخاطب الكفء، واختاره أكثر المشايخ والموصلي[1]، والحلبي[2]، وصححه شمس الأئمة السَّرَخْسيّ ومحمد بن الفضل، وقال المرغيناني[3]: «إنَّه أقرب إلى الفقه». وقال ابن الهمام[4]: «إنَّه الأشبه بالفقه»، وقال الحصكفي[5] عن الحقائق: «إنَّه أصح الأقاويل»، وقال ابن نجيم[6]: «الأحسن للإفتاء بما عليه أكثر المشايخ».

وسبب اختيار القُدُوريّ: هو تطبيقه لفوات الخاطب على عرف زمانه؛ لأنّ الظَّاهرَ أنَّ الكفؤَ لا ينتظر إلى استطلاعِ رأي الولي الأَقرب، فيؤدّي إلى

---

(١) في المختار٢: ١٣.

(٢) في الملتقى ص٥١.

(٣) في الهداية ١: ٢٠٠.

(٤) في الفتح٢: ١٨٥.

(٥) في الدر المنتقى١: ٣٣٩.

(٦) في البحر٣: ١٣٥.

فواته، وهذا اختيار ابن سلمة.

فمبنى المسألة على المصلحة للفتاة، وتفاوت الأعراف في تحقيق المصلحة يؤدِّي إلى تفاوت التطبيق للحكم الشرعي، حتى قيل: مسافة القصر: وعليه أكثر المتأخرين.

واختارها النَّسفيّ[١] والتمرتاشي[٢]، وقال صاحب «الكافي» والزَّيلعي[٣]: «وعليه الفتوى»؛ لذلك كان المعتمد أدق في التوصيف والتقدير به من غيره.

* * *

---

(١) في الكنز ص٤٥.

(٢) في التنوير ٢: ٣١٥.

(٣) في التبيين ٢: ١٢٧.

المسألة (١٩)

ترجيحه طهارةُ النَّجاسة ذات الجرم الجافة في النّعل بالدَّلك:

قال القُدُوريّ: «وإذا أَصابت الخُفَّ نجاسةٌ لها جِرمٌ فجَفَّت فدَلَكَه بالأَرض جاز».

والمعتمد في المذهب: طهارةُ النَّجاسة في النَّعل بالدَّلك سواء كانت يابسةً أو رطبةً إذا بالغ فيه بحيث لم يبق لها ريح، ولا لون على المفتى به؛ لعموم البلوى، وهو قول أبي يوسف، قال المحبوبيّ[1]: «وبه يفتى»، وقال الأوشي[2] والزّيلعيُّ[3]: «وعليه الفتوى»، والقاريّ[4]: «وعليه الأكثر».

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّها ظاهرُ الرِّواية عند أبي حنيفة؛ لأنَّ الجافة بالدلك يذهب جرمها؛ لأنّ الباقي بعد زوال جِرمِها قليل، فإنّ صلابةَ الجلد تمنع التشرُّب فيه، والقليلُ معفوٌّ عنه في الشّرع.

وترك ظاهر الرواية لما فيه من الحرج؛ لكثرة النّجاسات الرّطبة التي تعلق بالنّعال، فأُلحقت بالنَّجاسة الجافّة إن بالغ في الدَّلك، تيسيراً على النّاس.

---

(١) في الوقاية ص١٣٠.

(٢) السراجية ١: ٢٠.

(٣) في هدية الصعلوك ٣٠.

(٤) في فتح باب العناية ١: ٢٤٤.

المسألة (٢٠)

ترجيحه منع الزّوج والدي المرأة من زيارتها في بيته:

قال القُدُوريّ: «وللزَّوج أن يمنعَ والديها وولدها من غيره وأهلها من الدّخول عليها، ولا يمنعهم من النظر إليها وكلامها في أي وقت اختاروا».

والمعتمد في المذهب: جواز زيارتها للوالدين وزيارتهم لها في بيته كل أسبوع مرة، وزيارتها للمحارم الآخرين وزيارتهم لها كل سنة مرّة، قال المَرغيناني[1] والزَّيلعيّ[2]: «هو الصحيح»، وقدَّرَه محمّدُ بنُ مقاتل الرازي بشهر في المحارم.

وسبب اختيار القُدُوريّ المنع: أنَّه ظاهر الرواية؛ لأنه منزله، فله أن يمنعَ مَن شاء.

وعُمِل بغير ظاهر الرِّواية لما شاهدوا من تغيّر أحوال النّاس مما يؤدي إلى القطيعة في صلة الأرحام؛ لكثرة النِّزاعات والتَّعنت بين الزَّوج وأهل الزَّوجة، فأعطوا للمرأة حقّاً في التَّواصل مع والديها وإن لم يأذن الزوج في كلِّ أُسبوع مرّةً؛ لأنّ منعَها عن ذلك منعٌ لها من حقّ من حقوقها، ولا يملك الزَّوج حرمانها من حقوقها، وكلُّ هذا سعياً من الفقهاء في العدل وإيفاء الحقوق ومداومة صلة الأرحام رغم تغيّر الزَّمان.

---

(١) في الهداية ٤: ٣٩٨.

(٢) في التبيين ٣: ٥٩.

المسألة (٢١)

ترجيحه عدم التّفريق بين الزّوجين بسبب عسرة الزّوج:

قال القُدُوريّ: «ومَن أَعسر بنفقـةِ امرأتِـهِ لمْ يُفَـرِّق بيـنهما، ويُقـال لهـا: استديني عليه».

والمعتمد في الفتوى: هو التفريق بين الزوجين بالعسرة، قال صدر الشّريعة[1]: «وأصحابنا لما شاهدوا الضرورة في التفريق؛ لأن دفع الحاجة الدّائم لا يتيسر بالاستدانة، والظاهر أنها لا تجد من يقرضها، وغنى الزوج في المال أمر متوهمٌ استحسنوا أن ينصب نائباً شافعي المذهب يفرّق بينهما».

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّه ظاهر الرواية؛ لأنَّ التَّفريقَ إبطالُ حَقّه من كلِّ وجه، وفي الاستدانةِ تأخيرُ حقّها مع بقاء حقّه، فكان أولى لكونه أقلّ ضرراً، بل يفرض لها النفقة، ويأمرها بأن تستدينَ ما فرضه لها على الزوج؛ ليؤخذ منه إذا أيسرَ، وتصير ديناً على الزوج.

وتُرك ظاهر الرواية بسبب تغيّر الزمان، وأنَّه لا يحقّق العـدل المقصـود من الحكم، فلم تعد مصلحة الزَّواج متحقِّقةٌ بالإفتاء به، وهكذا حـال الفقـه أنَّه يتماشا مع ما يحقِّق مصـالح النّـاس، والمـذاهب وُجِـدت لتحقيـق ذلـك، فيترك المذهب ويُفتى بغيره عند فوات المصلحة ووجود الحرج.

---

(١) في شرح الوقاية ٣: ٥٤٦، مع عمدة الرعاية.

المسألة (٢٢)

ترجيحه العلم بما في الكتاب والختم بحضرة الرسل في كتاب القاضي إلى القاضي:

قال القُدُوريّ: «ويجب أن يَقْرَأَ الكتابَ عليهم ليعرفوا ما فيه بحضرتهم ثمّ يختمُه ويُسلِّمُه إليهم».

والمعتمد في المذهب: عدم اشتراط العلم بما في الكتاب، وهذا قول أبي يوسف، وعن أبي يوسف: أنَّ الختمَ ليس بشرط أيضاً، فسَهّل في ذلك لمّا ابتلي بالقضاء وليس الخبر كالمعاينة، واختار شمسُ الأئمة السَّرَخسيّ قول أبي يوسف[1].

وسببُ اختيار القُدُوريّ، وهو ظاهر الرِّواية عند أبي حنيفة ومُحمّد، كي لا يتوهم التّغيير، نفياً للشكّ والتردُّد من كلِّ وجه، وزادوا حفظ ما في الكتاب؛ ولهذا يدفع إليهم كتاباً آخر غير مختوم؛ ليكون معهم معاونةً على حفظهم.

جُعِلت الفتوى فيه هذه المسألة وغيرها من مسائل القضاء على قول أبي يوسف؛ لما رأوا من تجربته وخبرته في تطبيق الفقه قضاءً، حيث كان ما اختاره أنسب وأكثر ملائمةً للواقع، ومسألتُنا مبنيّةٌ على التثبت، فطالما أنّه يتحقَّق التثبت في نقل الرسالة من القاضي إلى القاضي بأي كيفية بها عملنا بها، وهذا ما يفهم من مناقشة ابن الهمام[2] للمسألة.

---

(١) ينظر: الهداية٧: ٢٩٢.

(٢) في فتح القدير٧: ٢٩٢.

المسألة (٢٣)

ترجيحه استحباب النّيّة في الوضوء:

قال القُدُوريّ: «ويستحبُّ للمتوضىء أن ينويَ الطهارة».

والمعتمد في المذهب: سنية النية في الوضوء[١].

قال المَرغينانيّ[٢]: «فالنية في الوضوء سنة عندنا»، وقال البابرتي[٣]: «الأوّل مذهب القُدُوريّ»، وقال ملا إله داد: «المراد بقوله: يستحبّ أعم من السنة»، ورده اللكنوي فقال[٤]: «أقول: يرده تقابل الاستحباب بالسنية فافهم».

وقال ابن الهمام[٥]: «لا سند للقُدُوريّ في الرواية ولا في الدراية في جعل النية والاستيعاب والترتيب مُستحبّاً غير سُنّة»، ثم قال «وقيل: أراد فعل هذه السنة للخروج عن الخلاف فإن الخروج عنه مستحب»، لكن ضعّف هذا التأويل.

---

(١) ينظر: شرح الوقاية١: ٢٠، وملتقى الأبحر ص١٩-٢٠، والنقاية١: ٤٤.

(٢) الهداية١: ٢٧.

(٣) العناية١: ٢٧.

(٤) عمدة الرعاية١: ١٠٣.

(٥) فتح القدير١: ٢٧-٢٨.

ولعلَّ سبب اختيار القُدُوريّ للاستحباب: أنَّ النيّة ليست خاصّة بالوضوء، وإنَّما عامّة في جميع أفعال الإنسان، وما كان عامّاً هكذا يكون فعلُه مستحبّاً مثل التّيامن في الوضوء جعلوه مستحبّاً، وعلّلوا بعدم خصوصيّته بالوضوء، ولكن النيّة مختلفةٌ عن التّيامن بأنَّه من الأفعال الجبليّة للنّبيّ ﷺ، والنيّة هي ما تميّز بها العادة عن العبادة، وبها ينال المرءُ الثَّواب من الله تعالىٰ، فحالها أقوىٰ من التّيامن؛ لذلك كانت سنيّتها هي المعتمدة.

* * *

المسألة (٢٤)

ترجيحه في فرض القراءة في الصّلاة أدنى ما يطلق عليه اسم القرآن:

قال القُدُوريّ: «وأَدنى ما يُجزئ من القراءةِ في الصّلاةِ ما يتناوله اسم القرآن عند أبي حنيفة».

والمعتمد في المذهب: وهو ظاهر الرواية آية تامة طويلة كانت أو قصيرة، قال ابن قطلوبغا[1]: «واختارها المحبوبيّ والنَّسفيُّ وصدرُ الشريعة».

وسبب ما اختاره القُدُوريّ: أنَّ هذا أقرب إلى القواعد الشّرعيّة، فإن المطلقَ ينصرف إلى الأدنى على ما عُرِفَ في موضعه؛ ولقوله جل جلاله: {فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ} المزمل: ٢٠، وهذا ما رجَّحه الكاساني[2]، والزيلعي[3].

* * *

(١) التصحيح والترجيح ص١٦٤.

(٢) بدائع الصنائع١: ١١٢.

(٣) تبيين الحقائق١: ١٢٩.

المسألة (٢٥)

ترجيحه المقارنة بين التّكبيرة والرّفع لليدين عند تكبيرة التّحريمة:

قال القُدُوريّ: «ورَفَع يديه مع التكبير حتى يُحاذي بإبهامَيْه شحمتي أُذُنَيه».

والمعتمد في المذهب: هو قول أبي حنيفة ومحمد ﵄: أنَّه يرفع اليدين أوّلاً ثمّ يُكبر، وعليه عامة المشايخ، وهو اختيار المحبوبي[1]، وصححه المرغيناني[2]، وملا خسرو[3]، واختاره اللكنوي[4]، فعن أبي حميدٍ الساعديّ ﵁: «يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، ثم كبر»[5].

وما اختاره القُدُوريّ هو قول أبي يوسف، واختاره قاضي خان[6]، والكاشغري[7]، والغزنوي[8].

---

(١) شرح الوقاية ص١٤٧.

(٢) الهداية ١: ٤٦.

(٣) غرر الأحكام ١: ٦٥.

(٤) عمدة الرعاية ١: ١٤.

(٥) سنن أبي داود ١: ١٩٤، وغيرها.

(٦) الفتاوى الخانية ١: ٨٥.

(٧) منية المصلي ص٨٦.

(٨) مقدمة الصلاة ق٤٥/ ب.

ويشهد له حديث وائل ﵁: «أنَّه رأى رسول الله يرفعُ يديهِ مع التّكبير»[١].

ولعلّ سبب اختيار القُدُوريّ: ما رأى في المقارنة من كمال العبادة بأن يكون الرّفع أثناء التكبيرة، فلا تخرج الرفع عن التحريمة للصلاة، وفي القول المعتمد لم يرو نقصاناً في العبادة بتأخير التكبير عن الرفع، وكلُّ هذه الهيئات واردةٌ عن النبي ﷺ، فكان الأمر متسع.

* * *

---

(١) في مسند أحمد٣١: ١٥٠، وصححه الأرنؤوط، والمعجم الكبير٢٢: ٣٣، وسنن البيهقي الكبير٢: ٢٦.

المسألة (٢٦)

ترجيحه إجزاء السُّجودِ على الأنفِ بغيرِ عذر:

قال القُدُوريّ: «وسَجَدَ على أنفِهِ وجبهته، فإن اقتصرَ على أحدهما جاز عند أبي حنيفة، وقال أبو يوسف ومحمّد: لا يجوز الاقتصارُ على الأنف إلا من عذر».

والمعتمد في المذهب: أنَّ السُّجودَ على الجبهة فرضٌ والأنف واجبٌ، فلا يجزئ على الأنف إلا من عذر، وما ذكره القُدُوريّ وهو روايةُ أسد عن أبي حنيفة: أنَّه يجزئ السُّجود على الأنف بلا عذر[1]، ونصّ الشُّرُنْبُلاليّ[2]: أنَّ الإمام رجع عن هذا القول. حيث روى أسد عن أبي حنيفة أنَّه لا يجزئ على الأنف، قال ابن قطلوبغا[3]: «وقال في «ملتقى البحار»: وقد روى أسد عن أبي حنيفة: أن الاقتصار على الأنف لا يجوز، وهو المختار للفتوى، واعتمده المحبوبيُّ».

فتحصَّل أنَّ اقتصاره على الأنف بلا عذر لا يجزئ، وهو رواية عن أبي حنيفة، وعليه الفتوى، «جوهرة»، وفي «العيون»: وروى عنه مثل قولهما،

(١) ينظر: كمال الدراية ق٤٠/ ب.

(٢) مراقي الفلاح ص٢٣١.

(٣) التصحيح والترجيح ص١٦١.

وعليه الفتوى[١]، وقال صدر الشّريعة[٢]: «والفتوى على قولهما»، وقال ابنُ ملك[٣]: «أفتى المتأخرون بقولهما، ولم يجوزوا الاقتصار على الأنف من غير عذر»، ويشهد له:

ما روي عن ابن عَبَّاس ﵄ قال ﷺ: «إذا سجدت فأمكن جبهتك من الأرض حتى تجد حجم الأرض»[٤]، وعن ابن عمر ﵄، قال ﷺ: «إذا سجدت فمكن جبهتك ولا تنقر نقراً»[٥].

وعن ابن سهل السّاعدي ﵁ قال: «إنَّ النّبيّ ﷺ كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته ...»[٦].

وعن وائل ﵁، قال: «كان النبي ﷺ إذا سجد وضع أنفه على الأرض مع جبهته»[٧]، وعن ابن عباس ﵄، قال ﷺ: «لا صلاة لمَن لم يمسّ كلاهما الأرض»[٨].

---

(١) ينظر: اللباب١: ٥٩.

(٢) شرح الوقاية٢: ١١٧.

(٣) شرح الوقاية لابن ملك ق٢٦/ ب.

(٤) مسند أحمد١: ٢٨٧، وحسنه الأرنؤوط.

(٥) صحيح ابن حبان٥: ٢٠٨.

(٦) صحيح ابن خزيمة١: ٣٢٣، وسنن أبي داود١: ٢٥٣، وسنن الترمذي٢: ٥٩.

(٧) تهذيب الآثار٥: ٣٣٠.

(٨) المستدرك١: ٤٠٤، وصحّحه.

وعن ابن عمر ﵄: «أنَّه كان إذا سجد وضع أنفه مع جبهته»[١]، وقال ابن حجر: «ونقل ابن المنذر إجماع الصحابة ﵃ على أنَّه لا يجزئ السجود على الأنف وحده»[٢].

ولعلَّ سبب اختيار القُدُوريّ: هو اضطرابُ الرِّواية عن أبي حنيفة، ففي رواية: يجزئ عن الأنف، وفي رواية: لا يجزئ، فاقتصر على ذكر أحدِهما، ولأنَّه عظم واحد، فيجوز الاقتصار على جزء واحد، كما يجوز على جزءٍ آخر، ومَن حقَّقوا المسألة قالوا: برجوع الإمام عن رواية الإجزاء، ورأوا ترجيح رواية عدم الإجزاء؛ لموافقتها قول الصَّاحبين.

* * *

(١) مصنف ابن أبي شيبة١: ٢٣٥.

(٢) ينظر: إعلاء السنن٢: ٤٤.

المسألة (٢٧)

ترجيحه وجوب التّضحية للغني عن نفسه وجميع أولاده الصِّغار:

قال القُدُوريّ: «الأضحية واجبة... عن نفسِه وولدِه الصِّغار».

والمعتمد في المذهب: أنَّ الغني يُضحي عن نفسه فحسب.

قال السَّرَخْسيُّ[١]: «وأمّا الأبُ ليس عليه أن يُضحي عن ولده الصغار في ظاهر الرّواية؛ لأنَّ ما لا يلزمه عن مملوكه لا يلزمه عن ولده كسائر القُرب، بخلاف صدقة الفطر؛ وهذا لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما كسبه، ولو كانت التضحيةُ عن أولاده واجبة لأمر بها رسول الله ﷺ ونقل ذلك كما أمر بصدقة الفطر»، قال البابرتيّ[٢]: «وعلى ظاهر الرِّواية الفتوى»، وقال الإسبيجابيّ: «هو الأظهر»[٣].

وسببُ اختيار القُدُوريّ روايةَ الحسن: أنَّ ذلك عليه كصدقة الفطر؛ لأنَّه جزءٌ منه فكما يلزمه أن يُضحي عن نفسه عند يساره، فكذلك عن جزئه[٤].

---

(١) المبسوط١٢: ١٢.

(٢) العناية٩: ٥١٠.

(٣) ينظر: اللباب٢: ٢٠٥.

(٤) ينظر: المبسوط١٢: ١٢.

فعُلِمَ أنَّه بناها على أصل آخر، وهو أصلُ صدقة الفطر، وهو رأسٌ يمونه ويلي عليه ولايةً كاملةً: أي مَن تجب نفقته عليه وينفذ قولُه عليه مطلقاً، وهذا منتقضٌ هاهنا؛ لأنّه لم يوجب الأضحية على عبيدِه في حين وجب عليه صدقة الفطر عنهم، فتبيّن أنَّ هذا الأصل غير صادق هنا، وهذا معنى كلام السَّرخسي السّابق ، والأَولى اعتبار أصل ظاهر الرِّواية، وهو أنَّها عبادةٌ واجبةٌ على مَن كان غنيّاً فحسب.

* * *

المسألة (٢٨)

ترجيحه لزوم الإجارة في شهر جديد بدخول ساعة منه:

قال القُدُوريّ: «فإن سكنَ ساعةً من الشَّهر الثَّاني صحّ العقد فيه، ولم يكن للمؤجّر أن يخرجَه إلى أن ينقضي، وكذلك كلّ شهر يسكن في أَوّله».

والمعتمد في المذهب: عدم لزوم العقد في شهر جديد إلا بعد مرور ليلةٍ ويومها من الشَّهر الأول، واستحسنوا هذا في ظاهر الرِّواية؛ لما في لزوم الشّهر الثاني بدخول لحظة من الشَّهر الأول من بعض حرج، وصرّحوا بالفتوى على هذا في «الجوهرة» و«التبيين»، فقالوا: «وبه يفتى»، قال القاضي: وإليه أشار في ظاهر الرِّواية وعليه الفتوى[1].

وسبب اختيار القُدُوريّ قول بعض المشايخ - وهو القياس -: أنَّه تمّ بدخول ساعة من الشّهر الثّاني، يتحقق العقد بتراضيهما بالسكنى في الشّهر الثّاني[2]، والأولى التمسك بالاستحسان؛ لما فيه من رفع الحرج، لا سيما أنَّه ظاهر الرِّواية.

* * *

---

(١) ينظر: اللباب ١: ٢٥٧.

(٢) ينظر: اللباب ١: ٢٥٧.

المسألةُ (٢٩)

ترجيحه وجوب طلب الشّفيع في مجلس علمه:

قال القُدُوريّ: «وإذا عَلِمَ الشفيعُ بالبيع أَشْهَدَ في مجلسه ذلك على المطالبة».

والمعتمد في المذهب: أن يطلب الشَّفيع فور العلم مباشرة، لا أن ينتظر إلى طوال المجلس، وهو ظاهر الرِّواية، ففي رواية «الأصل»: أن يكون على فور العلم بالبيع إذا كان قادراً عليه، حتى لو علم بالبيع وسكت عن الطلب مع القدرة عليه بطل حق الشفعة، ورَجَّحَها الكاسانيُّ [1]، وإليه ذهب مشايخ بَلْخ وعامّة مشايخ بُخارا، وعليه الفتوى كما في «الجواهر».

قال ابن قُطْلوبُغا[2]: «قال في «الحقائق»: والطَّلب على الفور، هكذا روي عن أبي حنيفة، وهو ظاهرُ المذهب، وهو الصَّحيح». وقال ابنُ عابدين[3]: «وهذا ترجيحٌ صريحٌ مع كونه ظاهر الرِّواية، فيُقَدَّم على ترجيح المتون بمشيهم على خلافه؛ لأنَّه ضمني».

ولعلّ سبب اختيار القُدُوريّ للمجلس دون الفور: ما فيه من السّعة

(١) بدائع الصنائع٥: ص١٧.

(٢) التصحيح والترجيح ص٢٦١.

(٣) رد المحتار٥: ١٤٣.

والمصلحة للشّفيع؛ لأنَّ حقَّ الشفعة ثبت نظراً للشفيع دفعاً للضرر عنه، فيحتاج إلى التّأمّل أنَّ هذه الدار مثلاً تَصْلُح بمثل هذا الثمن؟ وأنَّه هل يتضرّر بجوار هذا المشتري فيأخذ الشفعة؟ أو لا يتضرّر فيترك؟ وهذا مروي عن محمّد ﷺ، وذكر الكَرْخيّ أنَّ هذا أصحّ، واختاره بعضُ مشايخ بُخارا، والمحبوبيّ[1]، وقال ملا خسرو[2]: «وهو الأصحّ». وقال في «مختارات النَّوازل»: «وهو الصّحيح»[3].

* * *

(١) شرح الوقاية ص٧٨٩.

(٢) درر الحكام٢: ٢٠٩.

(٣) ينظر: التصحيح والترجيح ص٢٦١.

المسألة (٣٠)

ترجيحه ضمان المضارب إن دفع لغيره مضاربة بغير إذن رب المال إن ربح المضارب الثاني:

قال القُدُوريّ: «وإذا دَفَعَ المضاربُ المالَ إلى غيرِه مضاربةً، ولم يأذن له رَبُّ المال في ذلك لم يضمن بالدَّفع، ولا بتصرُّف المضاربِ الثاني حتى يَرْبَح».

والمعتمد في المذهب: أنَّه يضمن إذا عمل به ربح أو لم يربح، وهو ظاهر الرِّواية، وقول أبي يوسف ومحمد؛ لوجود التصرّف منه بدون إذن رب المال[1].

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّه ما لم يربح كان بمنزلة الوكيل، وللمضارب التوكيل، وهو قول الحسن بن زياد.

ومبنى الاختلاف على الأصل لبناء المسألة عليه، فكان اختياره لهذا الأصل، وإن كان الأصل الذي بني عليه ظاهر الرِّواية أقوى للبناء.

* * *

(١) ينظر: التصحيح والترجيح ص٢٧١.

المسألة (٣١)

ترجيحه تضمين ربّ المال للمضارب الأول إن دفع المال مضاربة بدون إذن رب المال:

قال القُدُوريّ: «وإذا رَبِحَ ضَمِنَ المضاربُ الأوّلُ المالَ لربّ المال».

والمعتمد في المذهب: أنَّ ربّ المال بالخيار، إن شاء ضمن المضارب الأول، وإن شاء ضمن المضارب الثاني في قولهم جميعاً؛ لوجود التعدِّي من الأوّل بالدَّفع، ومن الثَّاني بالقبض[1].

وسبب اختيار القُدُوريّ تضمين المضارب الأول: أنَّها تحقَّقت المضاربة الثانية باستحقاق الرِّبح، ولم يكن مأذوناً فيها فيضمن المضارب الأول، والأولى هو التخيير لوجود التعدي واستحقاق ربّ المال إعادة ماله.

* * *

(١) ينظر: التصحيح والترجيح ص٢٧١.

المسألة (٣٢)

ترجيحه جواز تأجير الملتقط للصغير:

قال القُدُوريّ: «ويجوز أن يقبضَ له الهبة، ويُسَلِّمه في صناعة ويؤاجره».

والمعتمد في المذهب: عدم جواز تأجير الملتقط للصغير، وهو ظاهرُ الرِّواية، قال المرغيناني[1]: «وفي «الجامع الصغير»: لا يجوز أن يؤاجره، ذكره في الكراهيّة، وهو الأصحّ؛ لأنَّه لا يملك إتلاف منافعه فأشبه العمّ، بخلاف الأم»؛ لأنَّها تملك إتلاف منافعه، فإنَّها تملك استخدام ولدها وإجارته[2].

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّه يرجع إلى تثقيف الصغير واستجلاب المنافع له[3]، ولأنَّ ذلك ليس من باب الولاية عليه، بل من باب إصلاح حاله وإيصال المنفعة المحضة إليه من غير ضرر، فأشبه إطعامه وغسل ثيابه[4].

ومبنى الاختلاف على اختلاف الأصل في البناء عليها، فإن اعتبرناه من باب التّثقيف والإصلاح والمنفعة للصغير، فهي جائزة؛ لأنَّ الملتقط موكولٌ

---

(١) الهداية٦: ١١٧.

(٢) ينظر: العناية٦: ١١٧.

(٣) ينظر: الجوهرة النيرة١: ٣٥٥.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع٦: ١٩٩.

بتربيته، وهذا من بابِ التَّربية، وإن اعتبرناه من باب الإجارة بإتلافِ المنافع للصَّغير، فقد خرجت عن التَّربية الموكولة للمُلتقط فلا يملكها، والقُدُوريّ اعتبر الجانب الأوّل فأجاز، وفي ظاهر الرِّواية اعتبروا الجانب الثَّاني فلم يجوزوا، والأمر يحتملها، وينبغي متى ترجَّح أحدُهما بحسب الحالة المفتى بها والواقع يفتى بأنسب القولين لها.

* * *

المسألة (٣٣)

ترجيحه اشتراط رضا المحتال له في الحوالة:

قال القُدُوريّ: «وتصحُّ برضاء المحيل والمحتال له والمحتال عليه».

والمعتمد في المذهب: تصحُّ الحوالة بلا رضا المحتال له، قال المَرغينانيّ[١]: «الحوالة تصحّ بدون رضاه، ذكره في «الزيادات»؛ لأنَّ التزامَ الدَّين من المحتال عليه تصرُّفٌ في حقِّ نفسِهِ، وهو لا يتضرَّر به، بل فيه نفعه؛ لأنَّه لا يرجع عليه إذا لم يكن بأمره»، والحصكفي وابن عابدين[٢]: «لا يشترط على المختار، «شُرُنبلالية» عن «المواهب» ».

وسبب اختيار القُدُوريّ: أنَّ ذوي المروءات قد يستنكفون عن تحمّل ما عليهم من الدَّين[٣]، وعلى هذا الوجه يكون خارجاً عن المعتمد في المذهب، ويمكن القول إنَّما شَرَطه القُدُوريّ للرجوع عليه فلا اختلاف في الرواية: أي رجوع المحال عليه على المحيل، أو ليسقط الدَّين الذي للمحيل على المحال عليه كما في الزيلعي، أما بدون الرضا فلا رجوع ولا سقوط[٤].

---

(١) الهداية٧: ٢٤٠.

(٢) رد المحتار٥: ٢٤١.

(٣) ينظر: اللباب١: ٣١٣.

(٤) ينظر: رد المحتار٥: ٢٤١.

المسألةُ (٣٤)

ترجيحه ركن الهبة الإيجاب والقَبول:

قال القُدُوريّ: «تصحُّ الهبةُ بالإيجابِ والقَبول».

والمعتمد في المذهب: اختلفوا فيه: هل يدخل القَبول في الركن أم لا؟ قال الزَّيْلعيُّ[1]: «وركنُها هو الإيجاب والقَبول»، وقال الكاسانيّ[2]: «ركن الهبة هو الإيجاب من الواهب، فأما القَبول من الموهوب له فليس بركن استحساناً، والقياس: أن يكون ركناً وهو قول زفر».

قال الأتقانيّ: وأما ركنها فقد اختلف المشايخ فيه: قال خواهر زاده في «مبسوطه»: هو مجرد إيجاب الواهب؛ ولهذا قال علماؤنا: إذا حلف لا يهب فوهب ولم يقبل يحنث في يمينه عندنا، وقال صاحب «التحفة»: وركنها الإيجاب والقَبول؛ لأنَّ الهبة عقد والعقد هو الإيجاب والقَبول[3].

* * *

(١) تبيين الحقائق٥: ٩١.

(٢) بدائع الصنائع٦: ١١٦.

(٣) ينظر: حاشية على تبيين الحقائق٥: ٩١.

المسألة (٣٥)

ترجيحه استحباب المراجعة لمن طلّق زوجته في الحيض:

قال القُدُوريّ: «ويستحبُّ له أن يراجعَها».

والمعتمد في المذهب: أنَّ مراجعتها واجبةٌ، قال شيخي زاده[1]: «والأصحُّ أنَّها واجبة»، وقال نجم الأئمة في «الشرح»: استحباب المراجعة قول بعض المشايخ، والأصحُّ أنَّه واجبٌ عملاً بحقيقة الأمر، ورفعاً للمعصية بالقدر الممكن، ومثلُه في «الهداية»، وقال برهان الأئمة المحبوبيّ: وتجب رجعتُها في الأصحّ[2].

ولعلّ سبب اختيار القُدُوري لاستحباب الرّجعة: أنَّ النِّكاح مندوب فلا تكون الرجعة واجبة[3]، أو هو صرف الأمر للاستحباب لا للوجوب؛ لوجود قرينة كونه تكفيراً عن معصية ارتكبها بالطّلاق في الحيض، وطرق التّكفير عن المعصية متعدّدة من الاستغفار والصَّدقة وغيرها، فكانت الرّجعةُ أحد الطرق ممّا صرفها من الوجوب إلى الاستحباب، في حين أنَّ القول المعتمد تمسّك بإفادة الأمر للوجوب، وهو الأولى.

---

(١) مجمع الأنهر ١: ٣٨٣.

(٢) ينظر: اللباب ص٤٠١.

(٣) ينظر: مجمع الأنهر ١: ٣٨٣.

والأولى عدم قياسه على النّكاح؛ لأنَّه ارتكب محرماً بطلاقه في الرَّجعة، فيكون واجباً عليه الرجعة خروجاً من هذا المحرم، فعن ابن عمر رضي الله عنهما: «أنَّه طلّق امرأة له وهي حائض تطليقة واحدة، فأمره رسول الله ﷺ أن يراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض عنده حيضة أخرى ثم يمهلها حتى تطهر من حيضتها، فإن أراد أن يطلّقها فليطلِّقها حين تطهر من قبل أن يجامعها، فتلك العدة التي أمر الله جل جلاله أن يطلق لها النّساء»[1].

* * *

(١) صحيح مسلم ٢: ١٠٩٣، صحيح البخاري ٥: ٢٠١١.

المسألة (٣٦)

ترجيحه اعتبار حال الزّوجة في المتعة:

قال القُدُوريّ: «وإن طلَّقَها قبل الدُّخول بها فلها المتعة، وهي ثلاثة أبواب من كسوة مثلها».

والمعتمد في المذهب: اعتبار حال الزّوج في المتعة؛ لقوله ﷻ: {وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ} البقرة: ٢٣٦: أي على الغنيّ بقدر حاله وعلى الفقير المقلّ بقدر حاله، وهذا القول صحّحه المرغيناني[١]، والمحبوبي[٢]، والنَّسفيّ[٣]، وظاهر اختيار السَّرَخْسِيّ[٤].

وإمّا تعتبر بحالهما، فإن كانا غنيين فلها الأعلى من الثياب، أو فقيرين فالأدنى، أو مختلفين فالوسط، فاختاره الخصاف، وصحَّحه الولوالجي، ورجَّحه ابن نُجيم[٥]، وقال ابنُ الهُمام[٦]، وملا خسرو[٧]: «وهو الأشبه

---

(١) الهداية١: ٢٠٥.

(٢) شرح الوقاية ص٣٠٠.

(٣) طلبة الطلبة ص٤٥.

(٤) المبسوط٦: ٦٤.

(٥) البحر الرائق٣: ١٥٩.

(٦) فتح القدير٣: ٣٢٨.

(٧) درر الحكام١: ٣٤٣.

بالفقه». واختاره التمرتاشي[1]، وقال الحصكفي[2]: «وبه يفتى».

ولعلّ سبب اختيار القُدُوريّ لحال المرأة: قياساً لها على مهر مثلها الذي يعتبر بحال المرأة، لكون المتعة تقوم مقام تنصيف المهر المسمّى لغير المدخول بها لمن لم يُسمى لها مهراً حيث يجب لها مهر المثل إن طُلِّقت بعد الدُّخول، وإن طُلِّقَت قبل الدخول يجب المتعة، وهذا القول اختاره الكَرخي أيضاً.

* * *

---

(١) تنوير الأبصار ١: ٣٣٦.

(٢) الدر المختار ٢: ٣٣٦.

المسألة (٣٧)

ترجيحه وجوب نفقة البنت البالغة والابن البالغ المريض مرضاً مزمناً على الأب والأم، الأب يدفع الثُّلثان، والأُم تدفع الثُّلث:

قال القُدُوريّ: «وتجب نفقةُ الابنةِ البالغةِ والابنِ البالغِ الزَّمنِ على أَبويه أَثلاثاً على الأب الثلثان وعلى الأم الثلث».

والمعتمد في المذهب: أنَّ كلَّ النفقة على الأب، وهو ظاهر الرِّواية، قال المحبوبي: وبه يفتي، ومشى عليه صدرُ الشَّريعة والنَّسَفيّ[1]؛ لأنَّ النفقة واجبة على الأب للصغير، فإن كبر وكان عاجزاً عن الكسب ألحق حاله بالصغير، فلزمت على الأب.

وسبب اختيار القُدُوريّ: هو بناؤها على الميراث، فإنَّ الميراث لهما للأب الثلثان والأم الثلث، فتكون النفقة عليهما كذلك، واختلف عن الصغير؛ لأنَّ نفقة الصَّغير اختصّت بالأب لاختصاصه بتربيته والولاية عليه، وبالبلوغ خرج عن ولايته، فكانت نفقتُه على قدر الميراث كغيره من الأقارب، وهذا رواية الخصاف والحسن .

فرجع الاختيار لاختلاف الأصل الذي بنوا عليهم، والأقوى الأصل الذي بني عليه ظاهر الرواية.

---

(١) ينظر: اللباب٢: ١٠٠.

المسألة (٣٨)

ترجيحه وجوب نفقة الزّوجة بعد تسليم نفسها للزّوج:

قال القُدُوريّ: «النفقةُ واجبةٌ للزوجة ...إذا سلَّمت نفسَها في منزله، فعليه نفقتُها وكسوتُها وسكناها».

والمعتمد في المذهب: أنَّ النفقة تجب على الزوج للزوجة بمجرد العقد إن لم تمتنع عن الانتقال بحقّ كتعجيل المهر والبيت الشرعي، قال ابنُ قُطْلُوبُغا[1]: «هذه رواية عن أبي يوسف، وظاهر الرواية ما في «المبسوط» و«المحيط» من أنَّها تجب لها قبل الدخول والتحوّل إذا لم تمتنع عن المقام معه».

وسبب اختيار القُدُوريّ للتسليم: أنَّ التّسليم تتميز به الناشز عن غيرها، فالناشر لا تبقى مسلمة نفسها وبالتالي تسقط النّفقة لها، التي تكون في مقابل حبس المرأة منافعها للرَّجل.

وما بُنيت عليه المسألة في ظاهر الرِّواية من استحقاق النفقة بالعقد أقوى؛ لأنَّ التسليم ممكن أن يكون المانع منه الرَّجل لأسباب عديدة مع استعداد المرأة للانتقال لبيت الزوجية، وبالتالي تكون مستحقة للنفقة، فإن ثبت عدم تسليمها لنفسها بغير حقّ تسقط نفقتها حينئذٍ.

* * *

---

(١) في التصحيح والترجيح ص٣٦٣.

المسألة (٣٩)

ترجيحه لزوم نفقة الصّغار على الأب ولو أنفق غيره يرجع على الأب:

قال القُدُوريّ: «ونفقةُ الأولاد الصغار على الأب لا يشاركه فيها أحد كما لا يشاركه في نفقة الزوجة أحد».

والمعتمد في المذهب: لزوم النّفقة على الأب ما لم يكن مريضاً مرضاً مزمناً، فالأب الفقير إن كان معسراً فيرجع عليه عند اليسار، وإن كان زمناً يلحق بالميت فلا يرجع عليه؛ لأنَّ نفقة الأب الزَمِن حينئذٍ على الجدّ فكذا نفقة الصغار، وحمل المقدسيّ ما في المتون على حالة اليسار، لكن قال الرَّملي: لا حاجة إلى ذلك؛ لأنَّ ما في المتون مبني على الرواية الثانية.

قال ابن عابدين(١): «وعلى هذا فلا فرق بين كون المنفق أمّاً أو جدّاً أو غيرهما في ثبوت الرجوع على الأب ما لم يكن الأب زمناً، فإنه حينئذٍ يكون في حكم الميت اتفاقاً، وفي «جوامع الفقه» ما يؤيد ما في المتون، ومثله ما في «الخانية» من أنَّ نفقة الصغار والإناث المعسرات على الأب لا يشاركه في ذلك أحد ولا تسقط بفقره، اهـ، ومثله في «البدائع» ».

وهذا أقوى من الرواية الأخرى بعدم الرجوع على الأب إن كان معسراً: قال ابنُ نُجيم(٢): «أنَّ الوجوبَ على الأب المعسر إنَّما هو إذا أنفقت

---

(١) رد المحتار٣: ٦١٥.

(٢) البحر الرائق ٤: ٢٢٧.

الأم الموسرة، وإلا فالأب كالميت والوجوب على غيره لو كان ميتاً ولا رجوع عليه في الصحيح، وعلى هذا فلا بد من إصلاح المتون والشروح كما لا يخفى».

وسبب اختيار القُدُوريّ قولَ الحسن بن صالح: أنَّ الله ﷻ ألزم الأبُ نفقةَ الرضاع مع وجود الأم: ﭽﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫﭼالطلاق: ٦، وإن كانت الأم لا تشاركه فيها مع استوائهما في الدّرجة، فغير الأم من الأقارب أولى أن لا يشاركونه.

* * *

المسألة (٤٠)

ترجيحه أنَّ الحلف بصفات الذات يكون يميناً والحلف بصفات الفعل لا يكون يميناً:

قال القُدُوريّ: «الحلف بصفةٍ من صفات ذاته: كعِزّةِ الله وجلاله وكبريائه».

والفرق بينهما عندهم: أنَّ كلّ وصف جاز أن يوصف الله تعالى به وبضدِّه فهو من صفات الفعل كالرضا والغضب والسخط والرحمة والمنع والإعطاء، وكلُّ ما جاز أن يوصفَ به لا بضدِّه فهو من صفات الذات كعزّة الله وكبريائه وجلاله وقدرته.

والمراد بالصفة: اسم المعنى الذي لا يتضمَّن ذاتاً ولا يحمل عليها بهو هو كالعزّة والكبرياء والعظمة بخلاف نحو العظيم[1].

والمعتمد في المذهب: اعتبار الصفات المتعارف الحلف بها: كعزّته وكبريائه وجلاله وقدرته؛ لأنَّ الأيمانَ مبنيّة على العرف فما تعارف النّاس الحلف به يكون يميناً وما لا فلا، وهذا ما صححه المرغيناني[2] والزيلعي[3].

---

(١) ينظر: البحر الرائق ٤: ٣٠٧.

(٢) الهداية ٥: ٦٦.

(٣) تبيين الحقائق ٣: ١١٠.

ومن الأحاديث الواردة في الصفات: قال ﷺ: «بينا أيوب يغتسل عرياناً فخر عليه جراد من ذهب، فجعل أيوب يحتثي في ثوبه، فناداه ربه: يا أيوب، ألم أكن أغنيتك عما ترى، قال: بلى وعزتك ولكن لا غنى بي عن بركتك»[1].

ولعلّ سبب اختيار القُدُوريّ: هو تحقّق التعظيم بصفات الذات دون الفعل؛ لأنَّ معنى اليمين وهو القوّة حاصل بها؛ لأنَّه يعتقد تعظيم الله تعالى وصفاته[2].

* * *

(١) صحيح البخاري ١: ١٠٧.

(٢) ينظر: البحر الرائق ٤: ٣٠٧.

المسألة (٤١)

ترجيحه لسقوطِ الجزيةِ عن الرُّهبان مطلقاً:

قال القُدُوريّ: «ولا على الرُّهبان الذين لا يخالطون الناس».

والمعتمد في المذهب: أنَّهم إن كانوا قادرين على العمل يلزم عليهم الجزية؛ لذلك أوَّل الحداديُّ كلام القُدُوريّ، فقال[1]: «هذا محمولٌ على أنّهم إذا كانوا لا يقدرون على العمل أمّا إذا كانوا يقدرون فعليهم الجزية؛ لأنّ القدرةَ فيهم موجودةٌ، وهم الذين ضيّعوها فصار كتعطيل أَرْض الخراج»، وبه جزم في «الاختيار» أيضاً كما في الشرنبلاليّ، قال في «النهر»: وجعله في «الخانية» ظاهر الرواية حيث قال: ويؤخذ من الرُّهبان والقسيسين في ظاهر الرواية، وعن محمد: أنّها لا تؤخذ[2].

وسبب اختيار القُدُوريّ الوضع عن الرهبان: أنَّه لا قتل عليهم إذا كانوا لا يُخالطون النّاس، والجزية في حقّهم لإسقاط القتل[3].

* * *

---

(١) الجوهرة النيرة ٢: ٢٧٦.

(٢) ينظر: رد المحتار ١: ١١٩.

(٣) ينظر: حاشية على تبيين الحقائق١: ٢٨٠.

المسألة (٤٢)

ترجيحه قيمة نصاب السَّرقة عشرة دراهم مضروبة أو غيرَ مضروبة:

قال القُدُوريّ[1]: «وإذا سَرَقَ البالغُ العاقلُ عشرةَ دراهم أو ما يكون قيمتُه عشرة دراهم مضروبةٍ أو غيرِ مضروبةٍ».

والمعتمد في المذهب: أنَّ نصاب السرقة عشرة دارهم مضروبة، وهو ظاهر الرِّواية، وقول أبي يوسف ومحمّد؛ لأنَّ حديثَ النّصابِ وَرَدَ بلفظِ الدّرهم، واسمُ الدّرهم يطلقُ على المضروب عرفاً، ويؤيّدُه أنَّ شروطَ العقوباتِ تراعى على صفة الكمال رعايةً لكمالِ الجناية، فلو سرقَ عشرة تبراً قيمتها أنقصُ من عشرةٍ مضروبة لا يجب القطع؛ ولهذا شرطوا في الدّراهم الجودة[2].

ولعلَّ سبب اختيار القُدُوريّ رواية الحسن عشرة دراهم مضروبة أو غير مضروبة: هو العرف، بحيث كان شائعاً إطلاقُ الدِّرهم على المضروب وغير المضروب.

وحقيقة أنَّ الحدود ليست مبنية على العرف كالأيمان، وإنَّما مبنية على الدرء، فكان ظاهر الرِّواية أولى في اعتبار المضروبة، الله أعلم.

---

(١) مختصر القدوري ٣: ٢٠٠-٢٠١.

(٢) ينظر: الهداية ٥: ٣٥٥-٣٥٦، والجوهرة النيرة ٢: ١٦٤.

المسألة (٤٣)

ترجيحه سنية تخليل اللحية، فعدها مع السنن، وهو قول أبي يوسف.

والتّخليل جائز عند أبي حنيفة ومحمد[١]، ومعنى جائز عندهما: أنّه ليس ببدعة ولا بسنة[٢]؛ لأنَّ السنة إكمال الفرض في محله، والدّاخل ليس بمحل الفرض[٣].

وسبب اختيار القُدُوريّ قول أبي يوسف: أنَّه المعتمد في المذهب، واختار قول أبي يوسف أصحابُ المتون[٤] وصححه ابن نجيم[٥] وابن عابدين[٦]، والأوشي[٧]، وقال الحلبي[٨]: «والأدلة تُرَجِّح قول أبي يوسف، وقد رجّحه في المبسوط وهو الصحيح»، فعن عثمان ﵁: «أنَّ النبي ﷺ كان يخلل لحيته»[٩].

---

(١) ينظر: الهداية١: ١٣، واللباب١: ١٠، ومنح الغفار ق٧/ ب.

(٢) ينظر: تبيين الحقائق ١: ٤.

(٣) ينظر: الهداية١: ١٦ والاختيار١: ١٦ وغيرهما.

(٤) ينظر: الوقاية ١: ١٩، والمختار ١: ١٦، وملتقى الأبحر ص١٩، والنقاية ١: ٣٨.

(٥) في البحر الرائق ١: ٤٥.

(٦) في رد المحتار ١: ٧٩.

(٧) في الفتاوى السراجية ١: ٤.

(٨) في غنية المستملي ص٢٣.

(٩) في سنن الترمذي ر٣١، وسنن ابن ماجه ر٤٣٠.

المسألة (٤٤)

ترجيحه جواز إحياء الموات بأن لم يسمع الصّوت فيها إن نادى من أقصى العامر، وهو قول أبي يوسف:

قال القُدُوريّ: «وهو بعيد من القرية بحيث إذا وقف إنسانٌ في أقصى العامر فصاح لم يُسْمَعِ الصوت فيها فهو موات».

فحدّ البعد: أن يكون في مكان بحيث لو وقف إنسان في أقصى العامر فصاح بأعلى صوته لم يسمع منه فإنَّه موات، وإن كان يسمع فليس بموات؛ لأنَّه فناء العامر فينتفعون به؛ لأنَّهم يحتاجون إليه لرعي مواشيهم وطرح حصائدهم، فلم يكن انتفاعهم منقطعاً عنه ظاهراً، فلا يكون مواتاً.

وعند محمّد: يعتبرُ حقيقة الانتفاع، حتى لا يجوز إحياء ما ينتفع به أهل القرية وإن كان بعيداً، ويجوز إحياء ما لا ينتفعون به وإن كان قريباً من العامر، قال الزيلعي[1]: «وشمس الأئمة السَّرَخسيُّ اعتمد قول أبي يوسف».

* * *

(١) في تبيين الحقائق ٦: ٣٥.

المسألة (٤٥)

ترجيحه ضمان شهود الأصل إن غلطوا في الشّهادة:

قال القُدُوريّ: «وإذا قالوا: أشهدناهم على شهادتنا ولكن غلطنا ضمنوا».

واختار القُدُوريّ قول محمّد بتضمين شهود الأصول؛ لأنَّهم أقرُّوا بانتساب الحكم إليهم، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف: لا ضمان على شهود الأصول؛ لأنَّ القضاء وقع بشهادة الفرع[1]، فيكون الأصل الذي بنى عليه محمّد أقوى في تحقيق العدالة، وأنسب لحالهم في إقرارهم بالتعدي.

* * *

(١) ينظر: الجوهرة النيرة٢: ٢٣٩.

المسألة (٤٦)

ترجيحه اعتبار القيمة في قسمة العقار سواء كان الطابق الأول لوحده أو الطّابق الثّاني لوحده، أو الطّابق الأوّل والطّابق الثّاني معاً، وهو قول محمد:

قال القُدُوريّ[1]: «وإن كان سفلٌ لا علوّ له أو علوّ لا سفل له أو سفل له علو قُوِّم كلّ واحد على حدة وقسم بالقيمة، ولا يعتبر بغير ذلك».

وعند أبي حنيفة وأبي يوسف: يقسم بالذرع؛ لأنَّه الأصل في القسمة في المذروع؛ لكون الشركة فيه لا في القيمة[2].

وسبب اختيار القُدُوريّ لقول مُحمّد: أنَّ الرَّغبات تختلف باختلاف البلدان في العلو والسفل، فمن البلاد ما يفضل فيها السَّفل: كبغداد والكوفة، ومنها ما يفضل فيها العلو: كمكّة ومواطنها، ولأنَّ السَّفل يصلح لما لا يصلح له العلو من حفر البئر واتخاذ السرداب والإصطبل وغيرها، فلا يتحقّق التعديل إلا بالقيمة.

والمشايخ اختاروا قول محمد، بل قال في «التحفة» و«البدائع»: والعمل في هذه المسألة على قول محمد، وقال في «الينابيع» و«الهداية» و«شرح الزاهدي» و«المحيط»: وعليه الفتوى اليوم[3].

---

(١) في مختصر القدوري ٤: ١٠٢.

(٢) ينظر: العناية٩: ٤٤٥.

(٣) ينظر: اللباب٢: ٢٨٦.

المسألة (٤٧)

ترجيحه أنَّ جحود الوصية لا يكون رجوعاً:

قال القُدُوريّ: «وَمَن جَحَدَ الوصيةَ لم يكن رُجوعاً».

وسبب اختيار القُدُوريّ قول مُحمّد: أنَّ الرُّجوعَ عن الشَّيء يقتضي سبق وجود ذلك الشَّيء، وجحود الشيء يقتضي سبق عدمه، فلو كان الجحودُ رجوعاً لاقتضى وجود الوصية وعدمها فيما سَبَق وهو محال، وعند أبي يوسف: أنَّ الرجوعَ نفي الوصية في الحال والجحود نفيها في الماضي والحال، فهذا أولى أن يكون رجوعاً[1].

* * *

(١) ينظر: مجمع الأنهر٢: ٦٩٥.

نشر العَرف

في بناء بعض الأحكام على العُرف

ويليها

التّعليقات العرفية على نشر العَرف

للأستاذ الدكتور صلاح محمد أبو الحاج
عميد كلية الفقه الحنفي
بجامعة العلوم الإسلامية العالمية

مركز أنوار العلماء للدراسات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن سار على دربه واهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعد:

من نعم الله تعالى عليَّ أن يسر لي تدريس هذه الرِّسالة مرَّةً بعد مَرّةٍ، وكنت أُعلق عليها أَثناء الدرس بما يَرزق الله تعالى من فضلِهِ وكرمِهِ، حتى وُشِّحت بتعليقات لا نظير لها، وحُقِّق فيها مباحث لا مثيل لها، وغَدَت روضةً للطَّالبين، وحكماً للمختلفين، ومأوى للرَّاغبين.

وقد اختلط الأمر على إمام عصر، وعلّامة دهره، خاتمة المحققين ابن عابدين في أولها في تحقيق مبحث علاقة العرف بالنص، وتخصيصه له، فاضطرب فيها اضطراباً كبيراً بما لا يفيد المطلوب، ولا يحقق المقصود، فلا يصل القارئ فيها إلى ثمرة يُمكن له أن يُعوِّل عليها.

وسعى رضوان الله عليه إلى تنقيح ما يتعلق بالعرف العام والخاص، والتفريق بينهما، فلم يأت بنتيجة مرضية يُمكن الاعتماد عليها، ولم يفرق بينهما بما يصلح الاعتماد عليه، فكان أوَّل مباحث هذه الرِّسالة على خلاف المراد من التَّحقيق والتَّنقيح، بخلاف ما بعدها من مباحث تعرض لها في

الرسالة في الاعتماد على العرف وبناء الأحكام عليه، فأَفاد وأَجاد، كما هو عادتُه ودأبُه، فكان محقَّقةً مُنقحةً موثوقاً بها، مُعوّلاً عليها.

فسعيتُ إلى تنقيح مباحثها الأُولى، وتَرصيف مسائلها، بما يَرفع الإيهام ويُزيل الإشكال، وأرجو من الله تعالى أن أكون وُفِّقتُ لهذا، فغَدَت الرِّسالة مع تعليقاتها العرفية تحفةً بهيةً يُعتمد عليها، ويُرجع لها في كلِّ مباحثها.

والمتتبع لمسائلها يجد أن إطلاق العرف هاهنا ليس المقصود منها المعنى الخاص به، وإنّما يشمل قواعد الرسم؛ لأنّ الرّسم يرجع لقاعدتين رئيسيتين: الضرورة والعرف، والضَّرورةُ مُغَيّرةٌ، والعرفُ معرِّفٌ لا مغير، ولذلك نجد جزءاً كبيراً من مسائل الرِّسالة من النَّوع الأَوّل، وهو الضَّرورة، ولا يخفى أن للضَّرورة لها تعلُّقٌ بالواقع فاعتبرت عند المصنف من العُرف.

ووضعت في بدايتها تَرجمةً موجزةً لمؤلِفِها رضوان الله عليه، سَعياً لنشر مآثره ومناقبه وأَحواله، فهو خاتمةُ المُحقِّقين بلا مُنازع.

وثبوت الرسالة لابن عابدين مشهورٌ شائعٌ؛ لأنّها منسوبةٌ له في مقدمتها، وفي «ردِّ المحتار» و«شرح عقود رسم المفتي» وفي كتب مَن ترجم كالشَّطي و«قرة عيون الأخيار» وغيرها.

واعتمدت في طبعتها على نسخة رسائله المطبوعة المشهورة، حتى ييسر الله تعالى الوقوف على مخطوطة لها فتقابل عليها.

وأسأل الله تعالى أن ينفع بتعليقاتها كما نفع بأَصلها، وأن يتقبَّلها ويجعلها خالصةً لوجهه الكريم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصبحه وسلم.

وكتبه
الأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج
عميد كلية الفقه الحنفي
جامعة العلوم الإسلامية العالمية
بتاريخ ١٥ـ٩ ـ ٢٠٢٠م
صويلح، عمان، الأردن

ترجمة موجزة
لخاتمة المحقِّقين ابن عابدين

المطلب الأول: اسمُه ونسبُه وشهرتُه وأسرتُه:

أَوَّلاً: اسمُه ونسبُه:

محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم بن نجم الدين بن محمد صلاح الدين الشهير عابدين بن نجم الدين بن حسين بن رحمة الله بن أحمد الثاني مصطفى الشهابي بن أحمد الثالث بن محمود بن أحمد الرابع بن عبد الله بن عز الدين عبد الله الثاني بن قاسم بن حسن بن إسماعيل بن حسين النتيف الثالث بن أحمد الخامس بن إسماعيل الثاني بن محمد بن إسماعيل الأعرج بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زين العابدين بن حسين ابن البتول، هي الزهراء فاطمة بنت الرَّسول ﷺ، وعليها وعلى جميع آله وصحبه آمين[1].

---

(١) هذا النسب أثبته ابنه علاء الدين في قرة العيون٧: ٤١٩، وذكر الحافظ أنه نسبه: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم بن محمد صلاح الدين بن

وكانت جدّته أمّ والده من بنات الشيخ المحبيّ صاحب التَّاريخ المشهور.

وكانت أمه من سلالةٍ طاهرة من ذرّيّة الحافظ الداوديّ المحدِّث الشهير، وكان عمُّها الشيخُ محمّد بن عبد الحيّ الداوديّ صاحب التأليفات الشهيرة: منها: «حاشية المنهج»، و«حاشية ابن عقيل»، ومجموع «الفوائد» وغيرها.

واشتهر أنَّ نسبتَهم إلى حضرة سيدنا العبّاس، إلا أنَّه ليس بدرجة الثُّبوت، وليس عندهم نسبٌ عليه شهادة العلماء والنُّقباء، كما جرت عادة أَصحاب الأنساب(١).

ثانياً: شهرته:

اشتهر بابن عابدين: نسبة لأحد أجداده العالم الفاضل الولي الصالح الجامع بين الشريعة والحقيقة، إمام الفضل والطريقة، محمد صلح الدين الشهير بـ«عابدين»(١).

نجم الدين بن محمد صلاح الدين بن نجم الدين بن محمد كمال بن تقي الدين المدرس ابن مصطفى الشهابي بن حسين بن رحمة الله بن أحمد الفاني بن علي بن أحمد بن محمود بن أحمد بن عبد الله بن عز الدين بن عبد الله بن قاسم بن حسن بن إسماعيل بن حسين النتيف بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل الأعرج ابن الإمام جعفر الصادق ابن الإمام محمد الباقر ابن الإمام زين العابدين بن الحسين بن علي رضي الله عنهم، فليتثبت من ذلك.

(١) ينظر: قرة العيون ٧: ٤٢٢.

ثالثاً: أسرته:

١. والده:

كان شفوقاً عليه ويحبه محبّة تامّة، حتى أنَّه لمّا حجّ ابنه سنة خمس وثلاثين امتنع والده من دخول داره الجوانية مدّةَ غيابه، ولم ينم على فراش تلك المدّة، وهي أربعةُ أشهر، بل بقي نائماً في داره البرانية.

ومن حكمته: أنه لما عرض شيخ ابنه على ابنه التزوج بابنته، منعه والده من زواجها، وقال له: أخاف عليك من غضبِ شيخِك وعقوقِه إن أَغضبت ابنتَه يوماً ما، وهذا ممَّا لا تخلو منه الجبلة الإنسانية غالباً[٢].

٢. والدته:

توفِّي في حياتها، وكانت صالحةً صابرةً تقرأ من الجمعةِ إلى الجمعة مئة ألف مرة سورة الإخلاص، وتهب ثوابها لولدها سيدي الوالد، وتُصلِّي كلَّ ليلة خمس أوقات قضاءً احتياطاً، وكانت كثيرة الصَّلاة والصِّيام، عاشت بعده سنتين صابرةً محتسبةً لم تفعل ما تفعله جهلة النِّساء عند فقد أولادهنّ، بل كان حالُها الرِّضا بالقضاء والقدر، وتقول: الحمد الله على جميع الأحوال[٣].

---

(١) ينظر: قرة العيون٧: ٤١٩.

(٢) ينظر: قرة العيون ٧: ٤٢٢.

(٣) ينظر: قرة العيون ٧: ٤١٩.

المطلب الثّاني: طلبه للعلم وشيوخه:

أولاً: ولادته ونشأته وطلبه للعلم:

ولد في سنة ثمان وتسعين بعد المئة والألف (١١٩٨هـ)، في دمشق الشام، ونشأ في حجر والده.

وحفظ القرآن العظيم عن ظهر قلب وهو صغير جداً، وجلس في محل تجارة والده؛ ليألف التجارة، ويتعلّم البيع والشراء، فجلس مرّة يقرأ القرآن العظيم فمرَّ رجلٌ لا يعرفه فسمعه وهو يقرأ، فزجره وأنكر قراءته؛ لأنَّ هذا المحل محّل التَّجارة والنَّاس لا يسمعون قراءتك، فيرتكبون الإثم بسببك، وأنت أيضاً آثم، ولأن قراءتك ملحونة.

فقام من ساعته وسأل عن أقرأ أهل العصر في زمنه، فدلَّه واحدٌ على شيخ القراء في عصره وهو الشيخ سعيد الحموي، فذهب لحجرته وطلب منه أن يُعلّمه أحكام القراءة بالتجويد، وكان وقتئذٍ لم يبلغ الحلم، فحفظ «الميدانيّة» و«الجزريّة» و«الشاطبيّة»، وقرأها عليه قراءة إتقان وإمعان حتى أتقن فنَّ القراءات بطرقها وأوجُهها.

ثمّ اشتغل عليه بقراءة النحو والصرف وفقه الإمام الشافعيّ، وحفظ «متن الزبد»، وبعض المتون من النَّحو والصَّرف والفقه وغير ذلك.

ثمّ حضر على شيخه علاّمة زمانه وفقيه عصره وأوانه السيد محمد شاكر السالمي العمري ابن المقدّم سعد، الشهير والده بـ(العقّاد الحنفي)،

وقرأ عليه علم المعقول والحديث والتَّفسير، ثمّ ألزمه بالتحوّل لمذهب سيدنا أبي حنيفة النعمان، الإمام الأعظم عليه الرحمة الرضوان، وقرأ عليه كتب الفقه وأصوله حتى برع وصار علامة زمنه في حياة شيخه المذكور[1].

فقرأ عليه في الفقه «الملتقى» و«الكنز» و«البحر» لابن نجيم و«صدر الشريعة» و«الدراية» و«الهداية» وبعض شروحها وغير ذلك.

ثم شرع في قراءة «الدر المختار» على شيخه المذكور، مع جماعة، من جملتهم علامة زمانه وفقيه عصره وأوانه: الشيخ سعيد الحلبي، وبقي ملازماً له إلى أن اخترمته المنية، في اليوم الرابع من محرم الحرام سنة اثنتين وعشرين ومئتين وألف (١٢٢٢هـ)، ولم تتم قراءة «الدر» فأتمَّه مع بعض مَن حضر معه من إخوانه على الشيخ سعيد الحلبي المذكور، ضاعف الله تعالى لنا وله الأجور، وقرأ على الشيخ سعيد غير ذلك من الفقه وغيره من الفنون، وحين أتمّ «الدرّ» عليه استجازه فأجازه بخطّه وختمه[2].

وأكمل على الشيخ الحلبي قراءة الكتب التي لم تتم قراءة مع شيخ العقاد كـ«البحر» و«الهداية» وشرحها، و«الهداية» وشروحها، وحضر معه لإتمام الكتب المذكورة بقية التلامذة والطلبة الذين كانوا يداومون على الشيخ العقاد[3].

---

(١) في قرة العيون٧: ٤٢٤.

(٢) ينظر: حلية البشر١: ١٢٣١، وأعيان دمشق ص٢٥٢-٢٥٣.

(٣) ينظر: قرة العيون٧: ٤١٩.

ثانياً: شيوخه:

قال علاء الدين[١]: «أخذ عن مشايخ كثيرين يطول ذكرهم هنا من شاميين ومصريين وحجازيين وعراقيين وروميين»، ومنهم:

١. محمد بن عبد الرحمن بن محمد الكزبري الدمشقي الشافعي، أبو المكارم، شيخ شيوخ دمشق وأعلم علمائها، وصدر صدورها وأفضل فضلائها، محدث الديار الشامية[٢].

وكان شيخ ابن عابدين محمد شاكر كثيراً ما يأخذه معه ويحضره دروس أشياخه، حتى أنَّه أخذه وأحضره درس شيخه العلامة العامل الوليّ الصالح شيخ الحديث الشيخ محمد الكزبريّ، واستجازه له فأجازه وكتب له إجازة عامّة على ظهر «ثبته»، مؤرخةٌ في افتتاح ليلة غرة سنة عشر ومئتين وألف (١٢١٠هـ).

وترجمه ابن عابدين في «ثبته» ترجمةً حسنةً، فراجعها، ورثاه أيضاً عند وفاته، ليلةَ الجمعة لتسع عشرة ليلة خلت من رّبيع الأوَّل سنة إحدى وعشرين ومئتين وألف (١٢٢١هـ)، بقصيدةٍ مؤرخاً وفاته فيها، ومطلُعها:

خطب عظيم بأهل الدين قد نزلا ... فحسبنا الله في كلّ الأمور ولا

---

(١) ينظر: قرة العيون٧: ٤٢٣.

(٢) ينظر: أعيان دمشق ص٢٦٠.

وبيت التاريخ:

إمام[١] الكزبري نجم أفلا ... قليل جلقُه ما زال منسدلا[٢]

٢.أحمد بن عبيد الله بن عسكر بن أحمد الشهير بالعطّار الحمصي الأصل، الدمشقي المولد والسكن والوفاة الشافعي، إمام أئمة دمشق، وأستاذ أساتذتها، وحبر أحبارها، وجهبذ جهذابتها، الذي شاع ذكره في القرىٰ والأمصار، واشتهر كالشمس في رابعة النهار، محدث العصر وفقيهه[٣].

أحضر شيخه محمد شاكر درس العالِم العلاّمة، الشيخ الكبير المحدّث، الشيخ أحمد العطار، واستجازه له فأجازه، وكتب له إجازةً عامّة علىٰ ظهرِ «ثبتِه» بخطِّه مؤرخةً في منتصف محرم الحرام سنة ست عشرة ومئتين وألف (١٢١٦هـ).

وقد ترجمه ابن عابدين في ثبتِهِ «عقود اللآلي» ترجمةً حسنةً فراجعها، ورثاه عند وفاتِهِ مع غروب الشَّمس نَهار الخميس التَّاسع من ربيع الثَّاني سنة ثمان عشرة ومئتين وألف (١٢١٨هـ) بقصيدة مؤرخاً وفاتُه بها، ومطلعها:

---

(١) قوله: إمامنا الكزبري... الخ، هكذا بالأصل، والشطر الأول ناقص ما يتم به الوزن والتاريخ فليحرر اهـ، مصححه.

(٢) ينظر: قرة العيون٧: ٤٢٣.

(٣) ينظر: أعيان دمشق ص٤٥.

ليقدح الجهل في البلدان بالشرر وليسكن العلم في كتب وفي سطر[١]

وقرأ ابن عابدين على الشيخ أحمد العطار «الأربعين العجلونية» إلى الحديث الثلاثين ثم أتمها على الشيخ محمد شاكر سنة ١٢١٨هـ[٢].

٣.الشيخ الأمير الكبير المصريّ.

أخذ ابن عابدين عنه وأجازه إجازة عامّة كتبها له بخطِّه الشَّريف وختمها بختمِهِ المنيف، وأَرسلها له مؤرخةً في غرّة رمضان المعظّم قدرُه من شهور عام ثمانية وعشرين بعد الألف والمئتين من الهجرة النبويّة (١٢٢٨هـ)[٣].

٤ . سعيد بن حسن بن أحمد الدمشقي الحنفي الحلبي المولد والشهرة، شيخ علماء الحنفية بدمشق وأحد صدورها الأجلاء، العالم العلامة والحبر الفهامة، فقيه زمانه وناسك أوانه، مفيد الطالبين ومربي المريدين، تتلمذ عليه أبرز علماء عصره، ومنهم خاتمة المحققين محمد أمين ابن عابدين.

وكان موقراً محترماً، وله الكلمة النافذة في دمشق حلاً وعقداً، أمراً ونهياً، تؤثر عنه آثار حسنة، وكان إماماً جليلاً مهيباً، وقوراً عابداً زاهداً، علمه على مرّ الدخول منشور، وفضله على كرّ العصور مذكور، توفي سنة (١٢٥٩هـ)[٤].

---

(١) ينظر: قرة العيون٧: ٤٢٣.

(٢) ينظر: فقيه الحنفية /www.alukah.net/culture/٠ ١٠٥٩٨٠.

(٣) ينظر: قرة العيون٧: ٤٢٤.

(٤) ينظر: تاريخ دمشق ص١٢٩ ـ ١٣٠.

٥. محمد شاكر بن علي بن سعد بن علي بن سالم العُمري، الشهير والده بالعقّاد، الحنفي الدمشقي الخلوتي، يتصل نسبه بسيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

قال ابن عابدين: «الإمام الأوحد، الفاضل الهمام الأمجد، فريد العصر ويتيمة الدهر، من انتهت إليه الرئاسة في العلوم، وكان عديم النظير في حسن التقرير والتَّعبير، حتى في تفهيم المبتدئ والمبادئ الدقيقة، والحصل أنّه كان باب الفتوح، والشيخ المربي النصوح، وشغله من الدُّنيا التعلم والتعليم، والتفهم والتفهيم، تاركاً لما لا يعنيه مُقبلاً على مَولاه فيما يُرضيه، راضياً من الدُّنيا بالقليل معرضاً عن الأنام، متعففاً عما في أيدهم من الحطام، عفيف النفس، لم أعهد منه أنه تعاطى شيئا مما يفعله أمثاله، مما يجلب له نفعاً دنيوياً، مع أني لازمته سبع سنين كاملة ملازمة شديدة، وكانت تعرض عليه الوظائف والتداريس وغيرها فلا يقبلها، وكان يحب زوايا الخمول، ويتجنب الأمراء والاجتماع بهم، يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، لا يخشى في الله لومة لائم، وبالجملة فقد كان أفراد أهل العصر، وبركة أهل مصره، وقد منَّ الله عليَّ بخدمته في المدة المذكورة، وقرأت عليه كتباً عديدة، وكان يحبُّني حبّاً شديداً، ويُكرمني إكراماً مزيداً، فجزاه الله عني خير الجزاء»، (١١٥٧ ـ ١٢٢٢هـ)[1].

---

(١) ينظر: أعيان دمشق ص١٤٣ـ ١٤٤.

واستجاز لابن عابدين شيخه محمد شاكر من الشيخ نجيب القلعي يوم عيد الفطر سنة ١٢٢٠هـ فأجازه.

وأحضره عند الشيخ محمد عبد الرسول الهندي النقشبندي خليفة الشيخ عبد الله الدهلوي واستجازه له فأجازه مع أخيه الشيخ عبد الغني عابدين[١].

المطلب الثّالث: مؤلفاته وأشعاره وتلامذته:

أولاً: مؤلفاته:

١. «نسمات الأسحار على إفاضة الأنوار شرح المنار»[٢].
٢. «حاشية على شرح المنار» للعلائي، قال علاء الدين: «لم يخطر لي اسمها؛ لأنَّها فُقِدت عند مفتي مصر الشيخ التميمي»[٣].
٣. «العقود اللآلي في الأسانيد العوالي»، وهو ثبت لأسانيد شيخه العقاد[٤].
٤. «شرح الكافي في العروض والقوافي»، وكتب في آخر هذا الشرح: تمَّ في سنة خمس عشرة ومائتين وألف (١٢١٥هـ)، وكان سِنّه سبع عشرة سنة[٥].

---

(١) ينظر: قرة العيون٧: ٤٢٣.
(٢) ينظر: قرة العيون٧: ٤١٩.
(٣) ينظر: قرة العيون٧: ٤١٩.
(٤) ينظر: قرة العيون٧: ٤١٩.
(٥) ينظر: قرة العيون٧: ٤١٩.

٥. «رفع الاشتباه عن عبارة الأشباه»[١].

٦. «فتح رب الأرباب على لبِّ الألباب شرح نبذة الإعراب»[٢].

٧. «رد المحتار على الدر المختار»، قال الشَّطي[٣]: «طبع كثير من مؤلفاته، وعمّ نفعها، واشتهر فضلها، وكان أعظمها نفعاً وأكثرها شهرة حاشيته على «الدرّ المختار»، في خمس مجلدات كبار، فقد أضحى المعوّل في فقه الحنفية عليها، والمرجع في حلّ المشكلات إليها... ولو لم يكن له من الفضل سوى حاشيته المنوّه بها، التي سارت بها الركبان، وتنافست فيها الناس زماناً بعد زمان، لكفته فضيلة تذكر، ومزية تشكر، فالله يتغمّده برحمته، ويسكنه فسيح جنّته، ويجزيه عن المسلمين خيراً كثيراً».

واشتهر هذا الكتاب باسم «حاشية ابن عابدين»، ، وعليها المعول في الفقه الحنفي في الفتوى، ذكر الشيخ أبو اليسر عابدين في «دائرة المعارف» أن ابن عابدين بدأ بتأليف حاشيته هذه من آخرها (باب الإجارة) حتى أتمها، ثم عاد من أولها، فتوفي في أثناء ذلك، فبقيت مخرومة من أول ثلثها الأخير تقريباً، والذي أكمله ولده.

وقد أخبرني والدي المرحوم الشيخ أبو الخير عابدين عن سبب ذلك فقال: إنّه يوجد كثير من كتب الحنفية الكبار كـ«فتح القدير» فهو محرَّرٌ إلى

---

(١) ينظر: قرة العيون٧: ٤١٩.

(٢) ينظر: قرة العيون٧: ٤١٩.

(٣) في أعيان دمشق ص٢٥٤ -٢٥٥.

باب الإجارة ثمّ إنّه يموت المؤلف أو أستاذ الدرس، فقال ابن عابدين: إن لم يساعد الأجل يكون كتابي هذا إتماماً لنواقص غيره، وإن ساعد الأجل أعود لإكمالها، فلما انتهى إلى آخرها عاد من أولها فتوفي قبل الوصول لما بدأ به.

قال الشيخ عبد الوهاب دبس وزيت نقلاً عن شيخه الشيخ عطا الكسم عن الشيخ عبد الغني الغنيمي الميداني تلميذ ابن عابدين: إنّ سبب تأليفه لها أنّ الشيخ سعيد الحلبي شيخ ابن عابدين بحث مع تلاميذه بحوثاً متعددة مشكلة، فكان ابن عابدين يتفوق في الإجابة دوماً، وكان من أبرز المسائل مسألة المتحيرة في باب المستحاضة، وأعجب الشيخ الحلبي بتقريره للمسألة، فأمره بوضع حاشيته على كتاب «الدر المختار» الذي كان الشيخ الحلبي يقرره.

وعندما بدأ بالتأليف كان شيخُه يدعوه بين الآونة والآخرى ليطلع على عمله، ويقول له: هات الصبّرة، يقول هذه العبارة كيلا يغتر ابن عابدين بنفسه وعلمه، ولكنه كان عندما يقرأ ما كتب يُسَرُّ سروراً عظيماً، ولا يفصح عما في نفسه ويقول: اللهم افتح عليه ويَسر له[1].

٨. «العقود الدرّيّة في تنقيح الفتاوى الحامديّة»، قال الشطي[2]: «فإنَّه كالحاشية مطبوع مشهور، يرجع إليه ويعتمد عليه».

٩. «رفع الأنظار عما أورده الحلبيّ على الدرّ المختار»[3].

---

(١) ينظر: فقيه الحنفية /www.alukah.net/culture/٠ /١٠٥٩٨٠.

(٢) في أعيان دمشق ص٢٥٤.

(٣) ينظر: قرة العيون٧: ٤٢٠.

١٠. «حاشية على البيضاويّ»، قال البيطار[١]: «التزم أن لا يذكر فيها شيئاً ذكره المفسّرون».

١١. «حاشية على المطوّل»[٢].

١٢. «حاشية على شرح الملتقى»، لم تجرد من الهوامش[٣].

١٣. «حاشية على النهر»، لم تجرد من الهوامش[٤].

١٤. «منحة الخالق على البحر الرائق»[٥].

١٥. «العقود اللآلي في الأسانيد العوالي»[٦].

١٦. «منهل الواردين من بحار الفيض على ذخر المتأهلين لمسائل الحيض»، وشرح رسالة البركوي في الحيض والنفاس[٧].

١٧. «شرح منظومته رسم المفتي»، وهو شرح منظومته المسمّاة بعقود رسم المفتي[٨].

١٨. «الرحيق المختوم شرح قلائد المنظوم في الفرائض»[٩].

---

(١) في حلية البشر ١: ١٢٣١.

(٢) ينظر: قرة العيون٧: ٤٢٠.

(٣) ينظر: قرة العيون٧: ٤٢٠.

(٤) ينظر: قرة العيون٧: ٤٢٠.

(٥) ينظر: قرة العيون٧: ٤٢٠.

(٦) ينظر: قرة العيون٧: ٤٢٠.

(٧) ينظر: قرة العيون٧: ٤٢٠.

(٨) ينظر: وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠، وأعيان دمشق ص٢٥٥.

(٩) ينظر: قرة العيون٧: ٤٢٠.

١٩. «تنبيه الولاة والحكام في حكم شاتم خير الأنام أو أحد أصحابه الكرام»[١].

٢٠. «نشر العَرف في بناء بعض الأحكام على العُرف»[٢].

٢١. «تحرير النقول في نفقة الفروع والأصول»[٣]، وهي رسالة في النفقات لم يسبق لها نظير اخترع لها ضابطاً مانعاً.

٢٢. «الفوائد العجبية في إعراب الكلمات الغريبة»[٤].

٢٣. «إجابة الغوث في أحكام النقباء والنجباء والأبدال والغوث»[٥].

٢٤. «العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر»[٦]، وذيلها.

٢٥. «تنبيه الغافل والوسنان في أحكام هلال رمضان»[٧].

٢٦. «الإبانة عن أخذ الأجرة على الحضانة»[٨].

٢٧. «شفاء العليل وبل الغليل في الوصية بالختم والتهاليل»[٩].

---

(١) ينظر: وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠، وحلية البشر١: ١٢٣١.

(٢) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٥، وقرّة عين الاخيار٧: ٤٢٠.

(٣) ينظر: وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠، وأعيان دمشق ص٢٥٤.

(٤) هكذا اسمها في أعيان دمشق ص٢٥٤.

(٥) ينظر: وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠، وفي أعيان دمشق ص٢٥٥، اسمها: «إجابة الغوث ببيان حال النقباء والنجباء والأبدال والأوتاد والغوث».

(٦) هكذا اسمها في أعيان دمشق ص٢٥٥.

(٧) في أعيان دمشق ص٢٥٤، اسمها: «تنبيه الغافل والوسنان على أحكام هلال رمضان».

(٨) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٤، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.

(٩) ينظر: وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠، وفي أعيان دمشق ص٢٥٤، اسمها: «شفاء

٢٨. «رفع الانتقاض ودفع الاعتراض في قولهم: الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض»[1].
٢٩. «تحرير العبارة فيمن هو أولى بالإجارة»[2].
٣٠. «إعلام الأعلام في الإقرار العامّ»[3].
٣١. «تنبيه الرقود على مسائل المفقود»[4].
٣٢. «سل الحسام الهندي لنصرة مولانا خالد النقشبندي»[5].
٣٣. «غاية المطلب في اشتراط الواقف عود نصيب العقيم إلى درجته الأقرب فالأقرب»[6].
٣٤. «الفوائد المخصصة بأحكام كي الحمصة»[7].
٣٥. «تحبير التحرير في إبطال القضاء بالفسخ في الغبن الفاحش بلا تغرير»[8].

العليل في حكم الوصية بالختمات والتهاليل، وعليها تقاريظ من علماء عصره».
(١) ينظر: وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠، وفي أعيان دمشق ص٢٥٤، اسمها: «دفع الاعتراض على قولهم الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض».
(٢) ينظر: وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠، وفي أعيان دمشق ص٢٥٤، اسمها: تحرير العبارة فيمن هو أحق بالإجارة.
(٣) في أعيان دمشق ص٢٥٤، اسمها: إعلام الأعلام بأحكام الإقرار العام.
(٤) في أعيان دمشق ص٢٥٥، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.
(٥) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٤، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.
(٦) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٤، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.
(٧) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٤، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.
(٨) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٥، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.

٣٦.«تنبيه ذوي الأفهام على بطلان الحكم بنقض الدعوى بعد الإبراء العام»[١].

٣٧.«تنبيه ذوي الأفهام على أحكام التبليغ خلف الإمام»[٢].

٣٨.«رفع الاشتباه عن عبارة الأشباه»[٣].

٣٩.« العقود الدرية في قول الواقف على الفريضة الشرعية»[٤].

٤٠.«غاية البيان في أنَّ وقف الاثنين على أنفسهما وقف لا وقفان»[٥].

٤١.«الدرة المضية شرح الأبحر الشعرية»[٦].

٤٢.«رفع التردد في عقد الأصابع عند التشهد»[٧] وذيلها.

٤٣.«الأقوال الواضحة الجلية في مسألة نقض القسمة ومسألة الدرجة الجعلية»[٨].

٤٤.«إتحاف الذكي النبيه بجواب ما يقوله الفقيه»[٩].

٤٥.«مناهل السرور لمبتغي الحساب بالكسور»[١٠].

---

(١) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٤ – ٢٥٥ ، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.

(٢) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٤ – ٢٥٥ ، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.

(٣) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٥، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.

(٤) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٤، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.

(٥) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٤، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.

(٦) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٣، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.

(٧) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٤، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.

(٨) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٤، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.

(٩) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٤، وقرة عين الاخيار٧: ٤٢٠.

(١٠) في أعيان دمشق ص٢٥٥.

٤٦. «تحفه المناسك في أدعية المناسك»[١].

٤٧. «منّة الجليل لبيان إسقاط ما على الذمة من كثير وقليل»[٢].

٤٨. «أجوبة محققة عن مسائل متفرقة»[٣]، وهو مجموع أسئلة عويصة[٤].

٤٩. «نظم الكنز»[٥].

٥٠. «قصّة المولد الشّريف النبوي»[٦].

قال علاءُ الدِّين[٧]: «وأمّا تعاليقُه على هوامش الكتب وحواشيها، وكتابته على أسئلة المستفتين، والأوراق التي سَوَّدها بالمباحث الرَّائقة والرَّقائق الفائقة، فلا يَكاد أن تُحصىٰ ولا يُمكن أن تُستقصىٰ».

وقال الشَّطيُّ[٨] بعد أن ذكر رسائله: «فهذه سبعٌ وعشرون رسالةً مطبوعةً منشورة مأخوذة بالقبول».

وقال علاء الدين[٩] بعد ذكر مؤلفاته: «وجملةُ رسائل في الأوقاف...وله

---

(١) ينظر: قرة العيون ٧: ٤٢٠.

(٢) ينظر: قرة العيون ٧: ٤٢٠.

(٣) في أعيان دمشق ص٢٥٥.

(٤) ينظر: قرة العيون ٧: ٤٢٠.

(٥) ينظر: قرة العيون ٧: ٤٢٠.

(٦) ينظر: قرة العيون ٧: ٤٢٠.

(٧) في قرة العيون ٧: ٤٢٠.

(٨) في أعيان دمشق ص٢٥٥.

(٩) في قرة عيون الأخيار٧: ٤٢٠.

رسائل عديدة ناهزت الثلاثين في جملة فنون»[١].

ثانياً: أشعاره:

اشتهر رحمه تعالىٰ بحبِّه للنَّظم وقدرته عليه، ومن ذلك المنظومة المشهورة: «عقود رسم المفتي»، وله أشعار منها:

١. مجموع جمع فيه من نفائس الفوائد النثرية والشعرية، وعرائس النكات والملح الأدبية، والألغاز والمعميات، وما يروق النّاظر، ويسرّ الخاطر، ومنها: قصيدة في مدح النبي ﷺ قد أرسلها ضمن مكتوب للحضرة الشريفة النبوية صحبة ركب الحاج الشريف سنة عشرين ومائتين وألف (١٢٢٠هـ)، لكي تقرأ أمام الحضرة الشريفة المحمدية[٢]، وهي:

لبيك يا قمرية الأغصان … فلقد صدعت القلب بالألحان

لبيك يا من بالبكا أشبهتني … لكن بلا فقد من الخلان

نوحي فنوحي في بحار مدامعي … تعلو سفينته لدىٰ الطوفان

وترنمي واحيي فؤاد معذب … بتذكر الأحباب في نيران

إن رمت كتمان الهوىٰ متكلفاً … هيجت مني بالبكا أشجاني

---

(١) في حلية البشر ١: ١٢٣٠: «وله من الرسائل في تحرير المسائل نيف وثلاثون رسالة معلومة في ثبته فمن أرادها فليراجعها».

(٢) ينظر: حلية البشر ١: ١٢٣٢.

٢.مدح شيخه في مقامات كمقامات الحريري[1].

ثالثاً: تلاميذه:

غالب مَن أخذ عنه وقرأ عليه أكابرُ النّاس وأشرافُهم وأجلاؤهم من الموالي والعلماء الكبار والمفتين والمدرسين وأصحاب التآليف والمشاهير، وقصده النَّاس من الأقطار الشاسعة للقراءة عليه والأخذ عنه، **فممَّن قرأ عليه وأخذ عنه:**

١. شقيقه العلامة الفاضل الفقيه الصُّوفي: السيد عبد الغني.

٢. الشيخ أحمد أفندي أمين الفتوى بدمشق حالاً صاحب التآليف الشهيرة.

٣. ابن ابن عمّه الشيخ صالح ابن السيد حسن عابدين.

٤. صاحب الفضيلة والسماحة، العالم العلاّمة، عمدة الموالي العظام: جابي زاده السيد محمد أفندي قاضي المدينة المنورة سابقاً.

ومن أصحاب بايه إسلامبول الحائز للنشيان العالي المجيدي من الرتبة الثانية من تشرفت في حضرته بايه إسلامبول، وافتخرت فيه على مَن نالها بفضائله وعلمه الذي أقرّت به الفحول، وبكمال علومه وقدره مع فضله زاد فيه، رفعة وعزّ النشيان العالي المجيدي من الرتبة الثانية التي افتخرت فيها أعاظم الرجال، وهي فيه فاقت وتبخترت على أكابر أهل الكمال، فإنَّه أخذ عنه سائر العلوم وبه انتفع.

---

(١) ينظر: قرة العيون ٧: ٤٢٠.

٥. العالِم العلامة، الزّاهد العابد، الورع التقي النَّقي، فقيه النفس: الشيخ يحيىٰ السردست، أحد أفاضل الصُّوفية في زمنه، فإنَّه عنه أخذ، وبه انتفع، وعليه تخرّج.

٦. العالِم العلاّمة، العمدة الفهّامة، فقيه العصر: الشيخ عبد الغني الغنيميّ الميدانيّ شارح «القدروي» و«عقيدة الطحاوي»، فإنَّه عنه أخذ وبه انتفع وعليه تخرّج.

٧. العالِم العلاّمة، والعمدة الفهّامة: الشيخ حسن البيطار، فإنَّه قرأ عليه «العقود الدرّيّة»، وعليه تخرّج في مذاهب السَّادة الحنفية.

٨. العالِم العلاّمة الشيخ محمد أفندي البيطار، فإنَّه عنه أخذ وبه انتفع، وعليه تخرّج، وهو أمين فتوىٰ دمشق الشام حالاً.

٩. العالِم العلاّمة: أحمد أفندي الاسلامبوليّ محشّي «الدرر»، فإنَّه عنه أخذ وبه انتفع وعليه تخرّج.

١٠. الشيخ الفاضل والعالِم الكامل فرضيُّ دمشق ورئيسُ حسابها: السيد حسين الرسامة، فإنَّه عن أخذ وبه انتفع وعليه تخرّج.

١١. العالِم العلاّمة، القدوة الفهّامة، صاحب التآليف المفيدة، والتَّصانيف النَّفيسة في المعقول والمنقول: الشيخ يوسف بدر الدين المغربي، فإنَّه عنه أخذ، وبه انتفع، وعليه تخرَّج.

١٢. العلامة الفاضل الشيخ عبد القادر الجابي.

١٣. الشيخُ محمّد الجقلي.

١٤. الشيخُ محمَّد أفندي المنير أحد أصحاب بايه أزمير المجردة.

١٥. العلامة الفاضل: الشيخ عبد القادر الخلاصي، شارح «الدرّ المختار» و«الألفيّة» لابن مالك وغيرهما.

١٦. عمدة الموالي الكرام: علي أفندي المراديّ، مفتي دمشق الشَّام.

١٧. العالِم العلامة، العمدة الفهامة، نخبة الموالي الفخام: عبد الحليم ملا قاضي الشام وقاضي عسكر أنا طولي.

١٨. الشيخ حسن بن خالد بك.

١٩. الشيخ محمد تلو.

٢٠. الشيخ محيي الدين اليافي.

٢١. الشيخ أحمد المحلاويّ المصريّ، شيخ القرّاء في زمنه.

٢٢. الشيخ عبد الرحمن الجمل المصريّ.

٢٣. الشيخ أيوب المصريّ.

٢٤. الشيخ الملا عبد الرزاق البغداديّ أحد مشاهير علماء بغداد وأفاضلها.

٢٥. الشيخ مصلح قاضي جنين.

٢٦. الشيخ أحمد البزري قاضي صيدا.

٢٧. الشيخ محمد أفندي.

٢٨. الشيخ محمد أفندي الآتاسي مفتي حمص.

٢٩. الشيخ أمين فتواه.

٣٠. الشيخ أحمد سليمان الأرواديّ.

وغيره ممن يطول ذكرهم ولا يُحصىٰ عددهم من أفاضل وأعيان، فإنَّهم انتفعوا به وأخذوا عنه وعليه تخرّجوا[1].

المطلب الرّابع: تصوفه وأحواله ونبوغه:

أولاً: تصوُّفه:

وكان له ذوقٌ في حلِّ مشكلات القوم، وله بهم الاعتقاد العظيم، ويُعاملهم بالاحترام والتَّكريم.

وأَخَذَ طريق السَّادة القادرية، عن شيخه المذكور ذي الفضل والمزية، حتىٰ أخبر عنه مَن يوثق بصلاحه ودينه ممَّن صحبه في سفره من تلامذته: إنِّي ما وجدتُ عليه شيئاً يُشينُه في دنياه ولا في دينه.

وكان حسن الأخلاق والسِّمات، ما سمعته في سفري معه في طريق الحجّ تكلَّم بكلمةٍ أغاظ بها أحداً من رفقائِه وخدمِه، أو أحداً من النَّاس أجمعين، اللهم إلا رأىٰ منكراً فيغيره من ساعته علىٰ مقتضىٰ الشريعة المطهرة

---

(١) ينظر: قرة العيون ٧: ٤٢٥.

العادلة[1].

ثانياً: بيانُ أحواله:

- وبالجملة فكان شغلُه من الدُّنيا التَّعلُّم والتَّعليم، والتَّفهم والتَّفهيم، والإقبال على مولاه، والسَّعي في اكتساب رضاه، مقسّماً زمنه على أنواع الطاعات والعبادات والإفادات، من صيام وقيام، وتدريس وإفتاءٍ وتأليفٍ على الدوام.
- وكانت ترد إليه الأسئلة من غالب البلاد، وانتفع به خلقٌ كثيرٌ من حاضرٍ وبادٍ.
- وكان رحمه الله تعالى جعل وقت التَّأليف والتَّحرير في الليل، فلا يَنام منه إلا ما قلّ، وجعل النهار للدروس وإفادة التَّلامذة وإفادةَ المستفتين.
- ويُلاحظ أَمر دنياه شريكه من غير أن يتعاطى بنفسه.
- وكان في رمضان يختمّ كلّ ليلة ختماً كاملاً مع تدبّر معانيه، وكثيراً ما يستغرق ليله بالبكاء والقراءة، ولا يدع وقتاً من الأوقات إلا وهو على طهارة، ويُثابر الوضوء.
- وكان رحمه الله تعالى حريصاً على إفادةِ النَّاس وجبر خواطرهم، مكرماً للعلماء والأشراف وطلبة العلم، ويواسيهم بماله.

---

(١) ينظر: قرة العيون ٧: ٤٢٠.

- وكان كثير التصدُّق على ذوي الهيئات من الفقراء الذين لا يسألون النَّاس إلحافاً.
- وكان غيوراً على أهل العلم والشرف، ناصراً لهم، دافعاً عنهم ما استطاع.
- وكان مهاباً مطاعاً، نافذ الكلمة عند الحُكّام وأعيان النّاس، يأكل من مال تجارته بمباشرة شريكه مدّة حياته.
- وكان رحمه الله تعالى ورعاً دَيّناً عفيفاً، حتى أنَّه عُرض عليه خمسون كيساً من الدَّراهم لأجلّ فتوى على قول مرجوح فردَّها ولم يقبل، وقد امتنع عن شراء العقارات الموقوفة التي عليها كدك أو محاكرة أو قيمة أو بالإجارتين.
- وكان وقف جدِّه لأم أبيه مشروطاً نظره للأرشد من ذريّة الواقف، فامتنع من توليتِه وسلَّمه لأخيه.
- ولم يتفق له قَبول هدية من ذي حاجة أو مصلحة.
- وكان رحمه الله تعالى طويل القامة، شَثْن ـ أي غليظ ـ الأعضاء والأنامل، أبيض اللون، أسود الشَّعر، فيه قليل الشيب لو عدّ شيبُه لعدّ، مقرون الحاجبين، ذا هيبة ووقار، وهيئة مستحسنة ونضار، جميل الصورة، حسن السريرة، يتلألأ وجهه نوراً، حسن البشر والصحبة، مَن اجتمع به لا يَكاد ينساه لطلاوة كلامه، ولين جانبه وتمام تواضعه على الوجه المشروع.

- كثيرُ الفوائد لِمَن صاحبه والمفاكهة، ومجلسُه مشتملٌ على الآداب وحسنُ المنطق والإكرام للواردين عليه من أهلِهِ ومحبّيه وتلامذتِهِ ومصاحبيه، كلُّ مَن جالسه يقول في نفسه: أنا أعزُّ عنده من ولدِه.

- مجلسُه محفوظٌ من الفحشِ والغيبةِ والتكلُّم بما لا يعني، لا تخلو أوقاته من الكتابة والإفادة والمراجعة للمسائل.

- صادق اللهجة ذا فراسة إيمانيّة، وحكمة لقمانيّة، متين الدِّين، لا تأخذه في الله لومة لائم، صدّاعاً بالحقِّ ولو عند الحاكم الجائر، تهابُه الحُكّام والقضاة وأهل السِّياسة.

- كانت دمشق في زمنه أعدل البلاد، وللشَّرع بها ناموسٌ عظيم، لا يتجاسر أحدٌ على ظلم أحدٍ ولا على إثبات حقٍّ بغير وجه شرعيٍّ، ولا في غالب البلاد القريبة منها، فإنَّه كان إذا حُكم على أحد بغير وجه شرعي جاءه المحكوم عليه بصورة حجة القاضي، فيفتية ببطلانه ويراجع القاضي فينفذ فتواه.

- وقلَّ أن تقع واقعةٌ مهمةٌ أو مشكلةٌ مدلهمةٌ في سائر البلاد أو بقيةُ المدن الإسلامية أو قراها إلا ويُستفتى فيها مع كثرة العلماء الأكابر والمفتين في كلِّ مدينة.

- وكانت أعراب البوادي إذا وصلت إليهم فتواه لا يختلفون فيها مع جهلهم بالشريعة المطهرة.

- وكانت كلمتُه نافذةٌ وشفاعتُه مقبولةٌ وكتاباته ميمونة، ما كتب لأحد شيئاً إلا وانتفع به؛ لصدق نيّتِه وحسن سريرته، وقوّة يقينه، وشدّة دينه، وصلابتة فيه.

- وكان رحمه الله تعالىٰ مغرماً بتصحيحِ الكتب والكتابةِ عليها، فلا يدع شيئاً من قيدٍ أو اعتراضٍ أو تنبيهٍ أو جوابٍ أو تتمّة فائدةٍ إلا ويكتبُه علىٰ الهامش، ويكتب المطالب أيضاً.

- وكانت عنده كتب من سائرِ العلوم لم يجمع علىٰ منوالها.

- وكان كثير منها بخطِّ يده، ولم يدع كتاباً منها إلا وعليه كتابته.

- وكان السَّببُ في جمعه لهذه الكتب العديمة النَّظير والده، فإنَّه كان يشتري له كلَّ كتاب أراده ويقول له: اشتر ما بدا لك من الكتب وأنا أدفع لك الثمن، فإنَّك أحييت ما أمته أنا من سيرة سلفي، فجزاك الله تعالىٰ خيراً يا ولدي، وأعطاه كتب أسلافه الموجودة عنده من أثرهم الموقوفة علىٰ ذراريهم، وعندي بعض منها، ولله تعالىٰ الحمد.

- وكان رحمه الله تعالىٰ حريصاً علىٰ إصلاحِ الكتب، لا يمرّ علىٰ موضع منها فيه غلطٌ إلا أصلحه، وكتب عليه ما يُناسبه.

- وكان حسن الخطّ حسن القشط، قلَّ أن يُرىٰ مَن يكتب مثله علىٰ الفتاوىٰ، وعلىٰ هوامش الكتب في الجودة وحسن الخطّ، وتناسق الأسطر وتناسبها، ولا يكتب علىٰ سؤال رفع إليه إلا أن يغيره غالباً.

- وكان رحمه الله تعالى فقيه النَّفس، انفرد به في زمنه، بحّاثاً ما باحثه أحد إلا وظهر عليه، وقد حكى تلميذه صاحب الفضلية العلامة محمد أفندي جابي زاده، قاضي المدينة المنورة: إنَّ شيخ الإسلام عارف عصمت بك ـ مفتي السلطنه بدار الخلافة العلية ـ، قال له: إنّي كنتُ أؤمل أن تطلب لي الإجازة من شيخك للتبرّك.

وكان تلميذه العلامة الشيخ محمد أفندي الحلواني ـ مفتي بيروت ـ يقول لي: ما سمعت مثل تقرير سيدي والدك في درسه، حتى إنّي كثيراً ما أجتهد في مطالعة الدرس، وأُطالع عليه سائر الحواشي والشُّروح والكتابات على الدَّرس، وأَظنُّ من نفسي أنّي فهمت سائر الإشكالات وأجوبتها، وحين أحضر الدرس يقرِّر شيخنا الدرس ويتكلَّم على جميع ما طالعته مع التَّوضيح والتَّفهيم، ويزيدنا فوائد ما سمعنا بها ولا رأيناها، ولم يخطر على فكرِ أحدٍ ذكرها.

- وكان رحمه الله تعالى بارّاً بوالديه.

ومات والده في حياته سنة سبع وثلاثين بعد المئتين والألف (١٢٣٧هـ)، وصار يقرأ كلّ ليلةٍ عند النوم ما تيسّر من القرآن العظيم، ويهديه ثوابه مع ما تقبل له من الأعمال، حتى رأى والده في النوم بعد شهر من وفاته، وقال له: جزاك الله تعالى خيراً يا والدي على هذه الخيرات التي تهديها إلي في كلّ ليلة.

- وكان ورعاً في سائرِ أحواله، وعلى الخصوص في حال إحرامه في حجّتِه المذكورة، فإنَّه تحرَّى للطعام غاية التحرّي، مع قلّة تناول الطَّعام إلا بقدر الضرورة.
- وكان كثير البرّ والصَّلة لأرحامه، يواسيهم بأفعاله وماله، بالخصوصِ شقيقه العلامة الفاضل الفقيه الصُّوفي التقيّ الصالح السيد عبد الغني، وكان يعتنى ويتفرّس الخير بأكبر أولاده، وهو العالم العلاّمة العمدة الفهامة الشيخ السيد أحمد أفندي، أمين الفتوى بدمشق حالاً، ويهتم بتربيته، ويقول ـ أي ابن عابدين ـ لوالده: دع لي من ولدك السيد أحمد وأنا أُربيه وأعلمه، فعلَّمه القرآن العظيم، وأقرأه مسلسلات العلامة ابن عقيلة، وأجازه إجازةً عامةً حتى صار من أفاضل عصره، وله تأليفات عديدة، منها: «شرح مولد ابن حجر» شرحه شرحاً لم يسبق على منوال، و«شرح علم الحال» الذي ألف صاحب السماحة والفضيلة جندي زاده أمين أفندي العباسي، رئيس ديوان تمييز ولاية سوريا.

ونشأ له ولدان نجيبان فاضلان:

أحدهما: السّيد محمد أبو الخير[1]، مسود الفتوى بدمشق، وخطيب جامع برسبابي الشهير بجامع الورد ومدرسه.

---

(١) في أعيان دمشق ٢٥٢: «إنَّ الترجمة أخذت من ترجمة حفيد أخيه العالم الفاضل الشيخ أبو الخير أفندي، الذي وضعها في آخر الثبت الذي كتبه ابن عابدين لشيخه

وثانيهما: السَّيد راغب إمام الجامع المذكور.

- وكان رحمه الله تعالى له خيرات عامّة: منها تعمير المساجد، وافتقاد الأرامل والفقراء.
- وكانت تسعى إليه الوزراء والأمراء والموالي والعلماء والمشايخ والكبراء والفقراء وذا الحاجات، وعظمت بركتُه وعمَّ نفعُه، وكَثُر أخذ الناس عنه[1].

ثالثاً: بروز علامات نبوغه:

ـ كان لابن عابدين عمٌّ من أهل الصلاح، ومظنّة الولاية، ومن أهلِ الكشف، اسمُه الشيخ صالح اسم على مسمَّى، حتى أنَّه بشَّر أمَّه به قبل ولادته، وهو الذي سمَّاه محمد أمين حين كان في بطنِ أمِّه، ويضعه في حال صغره في حجره، ويقول له: أعطيتك عطية الأسياد في رأسك[2].

ـ ذهب مرّة مع شيخه السيد محمد شاكر لزيارة بعض علماء الهند وصلحائها، الشيخ محمد عبد النبيّ لمّا ورد دمشق، فلمّا دخلا عليه جلس الشيخ محمد شاكر وبقي ابن عابدين واقفاً في العتبة بين يدي شيخه، حاملاً نعله بيده كما هو عادته مع شيخه، فقال الشيخ محمد عبد النبيّ لشيخ محمد

السيد شاكر العقاد، المطبوع في دمشق سنة ١٣٠٢هـ، وفيه ص٢٥٥: طبع الرسائل أبو الخير أفندي، الذي لم يألُ جهداً في نشر ما لعمِّه المترجَم من الآثار المفيدة».

(١) ينظر: قرة العيون٧: ٢٢٤.

(٢) ينظر: قرة العيون٧: ٢٢٤.

شاكر مُرَّ هذا الغلام السيد فليجلس، فإنّي لا أجلس حتى يجلس، فإنَّه ستقبل يده وينتفع بفضله في سائر البلاد، وعليه نور آل بيت النبوة، فقال له الشيخ محمد شاكر: اجلس يا ولدي[1].

ـ ووقع له مع شيخه محمد شاكر إشارةٌ نظير هذه من الإمام الصُّوفي الشهير والوليُّ الكبير الشيخ طه الكردي ـ قدّس سره ـ، ومن ذاك الوقت زاد اعتناءُ الشيخ به، والتفاتُه إليه بالتَّعليم[2].

المطلب الخامس: ثناء العلماء عليه ووفاته:

أولاً: ثناء العلماء عليه:

قال علاء الدين ابن عابدين[3]: «علاّمةُ زمانه على الإطلاق، مَن انتهت إليه الرئاسة باستحقاق، الإمام المتقن، والعلامة المتفنن، العلامة الثاني، مَن لا يوجد له ثاني، الحسيب النَّسيب، الفاضل الأديب، الجامع بين شرقي العلم والنَّسب، والمستمسك بمولاه بأقوى سبب، والجامع بين الشَّريعة والحقيقة، وعلوم المعقول والمنقول، والتصوّف والطريقة، أعلم العلماء العاملين، أفضل الفضلاء الفاضلين، سيدي وعمدتي علامة الأنام، مرجع الخاصّ والعامّ».

---

(١) ينظر: قرة العيون٧: ٢٢٣.

(٢) ينظر: قرة العيون٧: ٢٢٣.

(٣) في قرة عين الأخيار٧: ٤١٩.

وقال البيطار[1]: «الشيخ الإمام العالم العلامة، والجهبذ الفهامة، قطب الديار الدمشقية، وعمدة البلاد الشامية والمصرية، المفسر المحدث الفقيه النحوي اللغوي البياني العروضي الذكي النبيه، الدمشقي الأصل والمولد، الحسيب النسيب الشريف الذات والمحتد، ابن السيد عمر الشهير بـ(ابن عابدين) الحسيني، إمام الحنفية في عصره، والمرجع عند اختلاف الآراء في مصره، صاحب التآليف العديدة والتصانيف المفيدة... وفضائله لا تنكر وشمائله لا تحصى ولا تحصر، وعباداته وورعه وإقباله على الله يقضي له بالسعادة والفوز عند مولاه».

وقال الشطي[2]: «الشيخ الإمام العالم العلامة، المحقق المدقّق، الفقيه النحوي الفرضي الحيسوبي، الأديب الشاعر المتفنّن، حلاّل المشكلات، وكشّاف المعضلات، فقيه البلاد الشامية، وبدر العصابة الحسينية».

وقال أيضاً[3]: «وجملة القول في صاحب الترجمة: أنَّه علامة فقيه فهامة نبيه، عذب التقرير، متفنن في التحرير، لم ينسج عصره على منواله...».

* * *

(١) في حلية البشر ١: ١٢٣٠.
(٢) في أعيان دمشق ص٢٥٢.
(٣) ص٢٥٥.

ثانياً: وفاته:

كان ابن عابدين حتى آخر عمره مواظباً على حضور الدروس عند الشيخ سعيد الذي كان شديد النظام في الدرس، قال الشيخ عبد الوهاب: وكان من عادة الشيخ سعيد أنّه إذا حل موعد الدرس أغلق باب غرفته ولم يسمح بدخول أحد، وفي درس الأحد ١٨ ربيع الثاني تأخر ابن عابدين على أستاذه.

ولم يأمر الشيخ بإغلاق الباب، وعند وصول ابن عابدين بعد ربع ساعة قام إليه شيخه وجعل يَبكي وهو يُعانقه... وكأنه يُودعه وحينما رجع ابن عابدين إلى بيته سقط محموماً[1].

مات رحمه الله تعالى ضحوة يوم الأربعاء الحادي والعشرين من ربيع الثاني سنة (١٢٥٢هـ)، وكانت مدّة حياته قريباً من أربع وخمسين سنة.

ودُفِن بمقبرة في باب الصَّغير في التربة الفوقانية، لا زالت سحائب الرَّحمة تبلّ ثراه في البكرة والعشية، وكان قبل موته بعشرين يوماً قد اتخذ لنفسه القبر الذي دفن فيه، وكان فيه بوصية منه لمجاورته لقبر العلامتين: الشيخ العلائيّ شارح «التنوير»، والشيخ صالح الجينينيّ إمام الحديث ومدرِّسه تحت قبه النِّسر، وهذا ممَّا يدل على حبِّه للشارح العلائي، لا سيما وقد حشّى له شرحيه على «الدر» و«الملتقى»، وشرحه على «المنار»، وسمّى

(١) ينظر: فقيه الحنفية /www.alukah.net/culture/٠ /١٠٥٩٨٠.

ابنه باسمه وأرّخ ولادته على ظهر كتابه «الدرّ المختار» في ليلة الثلاثاء لثلاثة مضين من شهر ربيع الثاني (١٢٤٤هـ) رحمه الله تعالى العزيز الغفار، وقد مدحه بقصيدة، وهي قوله:

علاء الدين يا مفتى الأنام	جزاك الله خيراً على الدوام
لقد أبرزت للفتيا كتاباً	مبيناً للحلال وللحرام
لقد أعطيت فضلاً لا يضاهى	وعلماً وافراً كالصبِّ طام
فكنت به فريد العصر حتماً	كمثل البدر فى وفن التمام
وكان بك الزمان خصيب عيش	وطيباً ذا حبور وابتسام
وفاق بدرك المختار عقد	لفقه أبى حنفة ذو انتظام
بألفاظ ترين الصعب سهلاً	ومطروحاً على طرف الثمام
إذا ما قلت قولاً قيل فيه	على قول إذا قالت حذام
صغير الحجم حاوى الجل مما	تنقح فى ربى الكتب العظام
فكل الصيد فى جوف الفرا إن	تقل ذا لست تخشى من ملام
حوى اسماً قد أتى طبق المسمى	وما تأتى كذا كل الأسامى

وكانت له جنازةٌ حافلةٌ ما عهد نظيرها، حتى أنَّ جنازتَه رُفِعت على رؤوس الأصابع من تزاحم الخلق، وخوفاً من وقوعها وإضرار النّاس بعضُهم بعضاً، حتى صار حاكم البلدة وعساكره يفرِّقون النَّاس عنها، وصار النَّاس عموماً يَبكون نساءً ورجالاً، كباراً وصغاراً، وصلِّي عليه في جامع سنان باشا، وغصّ بهم المسجد حتى صلّوا في الطريق.

وصلّى عليه إماماً بالناس الشيخ سعيد الحلبي، وصُلِّي عليه غائبة في أكثر البلاد، ولم يترك أولاداً ذكوراً غير هذا الحقير، العاجز الفقير، الملتجئ إلى عناية مولاه القدير، جامع هذه التَّكملة، جعلها الله تعالى خالصة لوجهه الكريم، ورحم الله تعالى روحه، ونور مرقده وضريحه، وجزاه الله تعالى عني وعن المسلمين خيراً، نفعني به وبعباده الصالحين في الدنيا والآخرة[1].

* * *

(١) ينظر: ينظر: قرة العيون٧: ٤٢٥.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي عمّنا بالإنعام واللطف، وأَمرنا بالتيسير لا بالتشديد والعنف، والصَّلاة والسَّلام على مُشَرِّعِ الأحكام(١)، المُنزَّل عليه: **{خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ}**[الأعراف:١٩٩]، وعلى آله وأصحابه الموصوفين باتباعه بأكمل وصف.

---

(١) أي المبيّن لتشريع الأحكام؛ إذ لا حق في التشريع إلا لله وحده، كما في قوله ﷻ: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا للهِّ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ}[الأنعام:٥٧]، فليس لأحد ـ كائناً من كان ـ أن يشرَع حكماً، سواء ما يتّصل بحقوق الله أو حقوق العباد؛ لأنّ هذا افتراء على الله، وسلب لما اختص به نفسه: {وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللهَّ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهَّ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ}[يونس:٦٩]، ورسوَل الله ﷺ ـ مع علو مكانته ـ ليس له حقّ التشريع وإنما له حقُّ البيان، وعليه واجب التبليغ، قال ﷻ: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ}[المائدة:٦٧]، وقال: {وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}[الأعراف:٢٠٣]، وقال ﷻ: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}[النحل:٤٤]، وهذا ما أجمع عليه المسلمون قاطبة، بل أجمعت عليه الشرائع السماوية كلها، ولم يشذ عن ذلك إلا الذين رفضوا الانصياع إلى شرائع الله جملة وتفصيلاً، كما في الموسوعة الفقهية الكويتية١: ١٧-١٨، ويؤيده ذلك ما قاله ابن عابدين في رد المحتار٦: ٤٥٩: وقد توقف النبي ﷺ مع أنه هو المشرِّع في تحريم الخمر أم الخبائث حتى نزل عليه النص القطعي، انتهى: أي المبيِّن لحرمة الخمر قبل بيان القرآن، وذلك بطريق السنة.

أما بعد:

فيقول الفقير محمّد عابدين ـ عفا عنه رب العالمين ـ:

لَمَّا شرحت أُرجوزتي التي سميتها: «عقود رسم المفتي»، ووصلت في شرحها إلى قولي:

والعرفُ في الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار

تَكَلَّمْتُ عليه بما يسّره الكريم الفتّاح، واسترسل القلم في جريه لأجل الإيضاح، فما شعر إلا وفجر الليل قد لاح، وقد بَقِي في الزَّوايا خبايا تحتاج إلى الإفصاح، فرأيت أنّ استيفاءَ المقصود يُخْرِجُ الشَّرح عن المعهود، فاقتصرت فيه على نبذةٍ يسيرةٍ من البيان، وأَردت أن أُفْرِدَ الكلام على البيت برسالةٍ مستقلّةٍ تُظهر المقصود إلى العيان؛ لأني لم أرَ مَن أَعطى هذا المقام حَقَّه، ولا مَن بَذَلَ له من البيانِ مُسْتَحقَّه.

وسميتُ هذه الرِّسالة:

«نشرُ العرف في بناء بعض الأحكام على العرف»

فأقول: ومنه سبحانه أَسأل أن يحفظني من الخطأ والزَّلل، وأن يرزقني حسنَ النِّيّةِ وبلوغَ الأمنية.

مقدمةٌ
في بيان معنى العرف
ودليل العمل به

قال في «الأشباه»[1]: وذكر الهنديُّ[2] في «شرح المغني»[3]: العادة: عبارة

(١) لإبراهيم بن محمد ابن نُجَيْم المِصْريّ، زين العابدين، من مؤلفاته: «البحر الرائق شرح كنز الدقائق»، و«الرسائل الزينية»، و«الأشباه والنظائر»، و«وفتح الغفار شرح المنار»، و«الفتاوي»، و«لب الأصول» اختصر فيه «التحرير»، قال الإمام اللكنوي عن مؤلفاته: كلُّها حسنةٌ جداً، (٩٢٦-٩٧٠هـ)، كما في التعليقات السنية ص٢٢١-٢٢٢، والكشف١: ٣٨٥، ٢: ١٥١٥.

(٢) وهو عمر بن إسحاق الغَزْنَوِيّ الهِنْدِيِّ، سراج الدِّين، نسبة إلى غَزْنة، قال الكفوي: كان إماماً علامة نظاراً فارساً في البحث مفرط الذكاء عديم النَّظير، ومن مؤلفاته: «شرح الزيادات»، و«التوشيح شرح الهداية»، و«الشامل»، و«زبدة الآكام في اختلاف الأئمة الأعلام»، و«شرح البديع»، و«شرح المغني»، (ت٧٧٣هـ)، كما في تاج التراجم ص٢٢٣-٢٢٤، والكشف٢: ٢٠٣٤-٢٠٣٥، والفوائد ص٢٤١.

(٣) «المغني في أصول الفقه» لعمر بن محمد بن عمر الخَبَّازِيّ الخُجَنْدِيّ الحَنَفِيّ، أبو محمد، جلال الدين، أصله من بلاد ما وراء النهر من بلدٍ يقال له خُجَنْدَة، من مؤلفاته: «حواشٍ على الهداية»، (ت٦٩١هـ)، كما في تاج التراجم ص٢٢٠، وطبقات ابن

عمّا يستقرُّ في النُّفوس من الأُمور المتكرِّرة المعقولة عند الطِّباع السَّليمة.

وهي أنواعٌ ثلاثة:

١. العرفية العامّة: كوضع القدم[1].

٢. والعرفيه الخاصّة: كاصطلاح كلِّ طائفة مخصوصة كالرفع للنحاة، والفرق والجمع والنّقض للنُّظار.

٣. والعرفيه الشَّرعية: كالصَّلاة، والزَّكاة، والحجّ، تُرِكَتْ معانيها اللُّغوية بمعانيها الشَّرعيّة، انتهى.

وفي «شرح الأشباه» للبيريّ[2] عن «المستصفى»[3]: العادةُ والعرفُ: ما

الحنائي ص١٢٢، والفوائد ص٢٤٥-٢٤٦، وهو مشهور في كتب الفقه بالخبازي أو الخجندي.

(١) قوله: كوضع القدم: أي إذا قال: والله لا أضع قدمي في دار فلان فهو في العرف العام بمعنى الدخول فيحنث سواء دخلها ماشياً أو راكباً، ولو وضع قدمه في الدَّار بلا دخول لا يحنث. منه رحمه الله.

(٢) وهو إبراهيم بن حسين بن أحمد بن محمد بن أحمد بن بيري، قال المحبي: أحد أكابر الفقهاء الحنفية وعلمائهم المشهورين، ومن تبحر في العلم وتحرَّى في نقل الأحكام وحرَّر المسائل، وانفرد في الحرمين بعلم الفتوى، من مؤلفاته: «عمدة ذوي البصائر على الأشباه والنظائر»، و«شرح موطأ محمد»، و«شرح تصحيح القدوري»، (ت١٠٩٩هـ). ينظر: النافع الكبير ص١٠٥-١٠٦، والخلاصة٢: ٢١٩-٢٢٠.

(٣) «المستصفى شرح النافع» لعبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أبي البركات، حافظ الدين، من مؤلفاته: «الكافي شرح الوافي»، و«الوافي»، و«الكنز»، و«تفسير المدارك»،

استقرَّ في النفوس من جهةِ العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول[1]، اهـ.

وفي «شرح التحرير»[2]: العادة: الأمرُ المتكرِّر من غير علاقة عقلية، اهـ[3].

و«المنار في الأصول»، وشرحه «كشف الأسرار»، قال الإمام اللكنوي: وكلُّ تصانيفه نافعةٌ مُعتبرةٌ عند الفقهاءِ مطروحةٌ لأنظار العلماءِ، (ت٧٠١هـ)، كما في الجواهر المضية ٢: ٢٩٤، والفوائد ص١٠٢.

(١) فلفظ: ما؛ عام يشمل القول والفعل.

ويخرج بما استقرّ في النفوس؛ ما حصل بطريق الندرة ولم يعتده النّاس فإنّه لا يُعدُّ عرفاً.

ويخرج بمن جهة العقول؛ ما استقر في النفوس من جهة الأهواء والشهوات كتعاطي المنكرات واعتياد كثير من أنواع الفجور.

ويخرج بتلقته الطباع...؛ ما أنكرته الطباع أو بعضها فإنه نكر لا عرف، كما في العرف والعادة ص٨-٩.

(٢) لمحمد بن محمد بن حسن الحَلَبِيّ الحنفي، أبي عبد الله، شمس الدين، المعروف بابن أمير حاج، تلميذُ ابنِ الهُمام والحافظِ ابنِ حَجَرٍ، قال الإمام اللكنوي: وشرحه «للمُنْيَةِ» يدلُّ على تبحرِه، وسعةِ نظرِه، ورجحانِ فِكْرِه، ولو جُعِلَ من أربابِ التَّرْجيحِ فهو رأيٌ نجيحٌ، وقال العلامةُ حيوةُ السِّنْديّ المَدَنيّ في رسالته «فتح الغفور في وضع الأيدي على الصدور»: أَنَّهُ تلو شيخه ابن الهُمام في التَّحقيقِ وسعةِ الاطلاعِ، ومن مؤلفاته: «حَلْبَةُ المُجَلِّي وبغية المهتدي في شرح منية المصلي وغنية المبتدي»، و«التقرير والتحبير شرح التحرير» لابن الهُمام، و«ذخيرة القصر في تفسير سورة والعصر»، (٨٢٥-٨٧٩هـ). ينظر: الضوء اللامع٩: ٢١٠-٢١١، والكشف١: ٣٥٨، والمستطرفة ص١٤٦-١٤٧.

(٣) من التقرير والتحبير: ٢٨٢.

قلت: بيانُه: أنّ العادةَ[1] مأخوذةٌ من المعاودةِ فهي بتكرُّرِها ومعاودتِها مَرَّةً بعد أُخرىٰ صارت معروفةً مُستقِرّةً في النفوسِ والعقولِ، متلقاةً بالقَبول من غيرِ علاقة ولا قرينة، حتىٰ صارت حقيقةً عرفيةً[2].

فالعادةُ والعرفُ[3] بمعنىٰ واحدٍ من حيث الماصدق، وإن اختلفا من حيث المفهوم.

---

(١) تعريف العادة: هي الأمر الذي يتقرّر بالنفوس ويكون مقبولاً عند ذوي الطباع السليمة بتكراره المرة بعد المرة علىٰ أنّ لفظةَ العادة يفهم منها تكرر الشيء ومعاودته بخلاف الأمر الجاري صدفة مرّة أو مرتين، ولم يعتده الناس، فلا يعد عادة ولا يبنىٰ عليه حكم، والعرف بمعنىٰ العادة أيضاً، كما في درر الحكام مادة٣٦.

(٢) صارت حقيقة عرفية باصطلاح المجتمع أو الشرع أو أهل فن خاص، ولا يرجع هذا للمعاودة التي تكون في العادات الحسنة كما في تعريف العادة السابق، فهناك فرق بين العادة في السلوك الفردي الذي تتلقاه الطباع السليمة وبين الاصطلاح العرفي، وهذا الجمع من ابن عابدين بينها في تكلف ظاهر، والله أعلم.

(٣) يطلق العرف علىٰ ما اعتاده الناس من فعل شاع بينهم، أو لفظ تعارفوا إطلاقه علىٰ معنىٰ خاص إذا ذكر انصرف الذهن إليه لا إلىٰ غيره.

والعادة: هي ما استمروا عليه عند حكم العقول، وعادوا له مرّة بعد أخرىٰ، كما في الكليات ص٦١٧.

ويطلق الفقهاءُ علىٰ العرف أحياناً لفظ: العادة، كما في كشاف مصطلحات الفنون ٢: ١١٧٩، وسبب جعلهما مترادفين أن معاودة الشيء تجعله معروفاً في نفوس الناس، وهو المختار، وهناك مَن يرىٰ أن العادةَ أعمُّ من العرف، فيقال: كلُّ عرف عادة ولا

ثُمّ العرفُ عمليٌّ وقوليٌّ:

فالأوّل: كتعارفِ قومٍ أكل البُرّ ولحم الضأن.

والثاني: كتعارفِهم إطلاق لفظ لمعنىً بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره.

والثاني مخصِّصٌ للعامِّ اتفاقاً كالدراهم تطلقُ ويُراد بها النقد الغالب في البلدة[1].

والأوّلُ مُخصِّصٌ أيضاً عند الحنفية دون الشّافعيّة، فإذا قال: اشتر لي طعاماً أو لحماً انصرف إلى البُرِّ ولحمِ الضأنِ عملاً بالعرف العملي، كما أَفاده في «التحرير»[2].

واعلم أنّ بعضَ العلماء استدلّ على اعتبار العرف بقوله ﷻ: **{خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ}**[3].

عكس، وبعضُهم يجعل العرف أعمّ، كما في العرف والعادة ص١٧ـ١٨.
والعرف في قوله ﷻ: {خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ}، معناه: المعروف من الإحسان، والمعروف اسم لكلّ فعل يعرف بالعقل أو الشرع حسنه، والمنكر ما ينكر بهما، قال ﷻ: {يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ}، كما في المفردات ص٣٤٣.

(١) ويمكن أن نعتبر هذا مثال للعرف العملي أيضاً، حاله كاللحم بالنسبة للضأن والطعام بالنسبة للبر، والأولى أن نعتبر مثال العرف القولي: إطلاق لفظ الحرام على الطلاق في بعض البلاد، فهو يرجع للفظ لا للعمل، والله أعلم.

(٢) من التحرير مع شرح التقرير ١: ٢٨٢.

(٣) قال الكوثري في نظر المرء إلى شرع الله معيار دينه ص٣٣٣: وليس العرف في

وقال في «الأشباه»: القاعدة السَّادسة: العادةُ مُحكَّمةٌ، وأصلُها قوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[1]، قال العلائي[2]: لم أجده مرفوعاً في شيء من كتب الحديث أصلاً، ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال، وإنما هو من قبل عبد الله بن مسعود ﵁ موقوفاً عليه، أخرجه أحمد في «مسنده».

قوله: {خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ} بمعنى العادة الجارية هنا وهناك، بل هو الحكم المعروف الذي لا ينكره الشرع ولا يستقبحه، بل يراعيه ويستحسنه العقل، يوصي الله سبحانه في الآية المذكورة بالتَّسامح مع النَّاس في المعاملةِ الشَّخصيّةِ معهم، والمجاهرة بحكم الله تعالى في غير هوادة، وترك الالتفات إلى من يحاول إيصال الأذى في هذا السبيل.

فمَن فَسَّرَ العرف هنا بالعادة: فقد فسَّرَ بالرأي بدون مدرك لا في الرواية ولا في الدراية، وإنما عُرِّف العرفُ بمعنى العادة بعد زمن الوحي، كما لا يجهل ذلك أَهل العلم بأطوار اللغة، فلا يتصور حل الربا ولا المتعة ولا حرمة تعدد الزوجات، ولا إباحة الخمر ـ إذا سميت شاياً بارداً ـ ولا استساغة السفور والتبرج....

(١) في مسند أحمد ١: ٣٧٩، ومستدرك الحاكم ٣: ٨٣، والمعجم الكبير ٩: ١١٢، ومسند أبي داود الطَّيَالِسي ص٣٣، موقوفاً على ابن مسعود ﵁.

(٢) وهو خليل بن كيكلدي بن عبد الله العلائي الدمشقي الشافعي، صلاح الدين، أبو سعيد، من مؤلفاته: «الأشباه والنظائر»، و«تفصيل الإجمال في تعارض التيسير في عنوان التفسير»، و«المجموع المذهب في قواعد المذهب»، (٦٩٤-٧٦١هـ). ينظر: الدرر الكامنة٢: ٩٠-٩٢. معجم المؤلفين١: ٦٨٨-٦٨٩.

واعلم أنّ اعتبارَ العادة والعرف رُجِع إليه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً، فقالوا في الأصول في باب ما تترك به الحقيقة: تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة، هكذا ذكر فخرُ الإسلام، انتهى كلام «الأشباه»[1].

وفي «شرح الأشباه» للبيري قال: في المُشَرَّعِ الثابت بالعرف ثابتٌ بدليل شرعي[2]، وفي «المبسوط»: «الثَّابتُ بالعرفِ كالثَّابت بالنصّ»، انتهى[3].

---

(١) الأشباه والنظائر: ٢٦٥.

(٢) معناها أن الشريعة اعتبرت في غير العبادات مراعاة الواقع؛ لأنها بنت الأحكام على علل، فلا بد من مراعاة وجود هذه العلل قبل إعطاء الحكم الشرعي، وهذه العلة مرتبطة بالواقع من حيث وجودها وعدمها، فإن وجدت وجد الحكم، وإن عدمت عدم الحكم، فكان معنى قوله الثابت بالعرف هو اعتبار الشارع لمراعاة الواقع، فيكون هذا الواقع مرشداً لوجود علة الحكم وعدمها، فيكون الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي من حيث اعتبار الشارع للواقع، ومن حيث أن العرف يدل على وجود العلة، لا من حيث أنه العرف مشرع ابتداءً؛ لأن العرف مظهر ومرشد لا غير.

(٣) من المبسوط\الأيمان١٩: ٤١، وهي مذكورة في باب الكسوة، فدلّ أن المقصود به نصّ الحالف لا نص الشارع، وقد وردت هذه القاعدة في مواضع عديدة من المبسوط، وهي محمولة على أن في العرف دلالة في بيان ما لم يصرح به المتكلّم، فيكون المقصود بالنص: هو الكلام، فالعرف يقوم مقام تصريح المتكلِّم، وهذا ما صَرَّحوا به في قاعدة المعروف بالعرف كالمشروطِ باللفظ، كما في درر الحكام عند شرح القاعدة(٤٣) ١: ٥١، وذكر في المبسوط١٣: ١٥: وإن كان شرطاً لا يقتضيه العقد، وفيه عرف ظاهر فذلك جائز، كما لو اشترى نعلاً وشراكاً، بشرط أن يحذوه البائع؛ لأنّ الثابت بالعرف

ثابت بدليل شرعي؛ ولأن في النزوع عن العادة الظاهرة حرجّاً بيِّناً، انتهى.
ومعناه هاهنا: أن العرف يُبيِّن صلاحية المحلّ في تحقق العلّة الواردة في النصّ الشرعي، فلم يعد القياس ممكناً في المحلّ؛ لأنّ العرفَ قاضٍ عليه بمعنى لم يعد المحلُّ موضعاً للقياس؛ إذ النَّهي عن بيعٍ وشرطٍ لتحقُّق النِّزاع فيه، فهي علّتُه، وإن تعارف الناس البيع مع شرط بدون تحقُّق النزاع بينهما، صار هذا العرف رافعاً للعلّة في هذا الموضع وقاضياً على القياس.
ويؤيد هذا ما قرَّره البابرتي في العناية٦: ٤٤٢ في هذا الموضع حيث قال: يقال: نهى النبي ﷺ عن «بيع وشرط»، وهو بإطلاقه يقتضي عدم جوازه؛ لأنه في الحقيقة ليس بشرط حيث أفاد ما أفاده العقد المطلق... وهو ما كان متعارفاً كبيع النعل مع شرط التشريك كذلك؛ لأنّ الثَّابتَ بالعرف قاضٍ على القياس، لا يُقال: فسادُ البيع شرطٌ ثابتٌ بالحديثِ والعرفُ ليس بقاضٍ عليه؛ لأنّه معلولٌ بوقوعِ النِّزاع المخرج للعقد عن المقصودِ به، وهو قطعُ المنازعة، والعُرف ينفي النِّزاع، فكان موافقاً لمعنى الحديث، فلم يبق من الموانع إلا القياس على ما لا عُرف فيه بجامع كونه شرطاً، والعرفُ قاض عليه، انتهى.
ولعلَّ ممَّا يؤكد هذا أنّ ما ورد من النهي عن النبي ﷺ عن «بيع وشرط» محمولٌ على النِّزاع هو الاختلاف الحاصل فيما نُقل عنه ﷺ: فقد روى الطَّبَرَانِي في «معجمه الأوْسَطِ»: عن عبد الوارث بن سعيد قال: قدمت مكّة فوجدت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شُبْرُمَة، فسألت أبا حنيفة عن رجلٍ باع بيعاً وشرط شرطاً. فقال: البيع باطلٌ والشرط باطلٌ. ثم أتيت ابن أبي ليلى فسألته فقال: البيع جائزٌ، والشرط باطلٌ. ثم أتيت ابن شُبْرُمَة فسألته فقال: البيع جائزٌ والشرط جائزٌ. فقلت: سبحان الله ثلاثةٌ من فقهاء العراق اختلفوا في مسألةٍ واحدةٍ. فأتيت أبا حنيفة فأخبرته. فقال: ما أدري ما قالا:

فصلٌ

قال في «القُنية»[1]: ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكُما على ظاهرِ المذهبِ

حدّثني عمرو بن شُعَيْب، عن أبيه، عن جده عن النّبيّ ﷺ «نهى عن بيعٍ وشرطٍ»، البيع باطلٌ والشرط باطلٌ. ثمّ أتيت ابن أبي ليلى فأخبرته. فقال: ما أدري ما قالا: حدّثني هِشَام بن عُرْوَة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها أنّها قالت: «أمرني رسول الله ﷺ أن اشتري بَرِيرَة فأُعْتقها»، البيع جائزٌ والشرطُ باطلٌ. ثم أتيت ابن شُبْرُمَة فأخبرته. فقال: لا أدري ما قالا: حدّثني مِسْعَر بن كِدَام، عن مُحَارب بن دِثَارٍ، عن جابر رضي الله عنه قال: «بعتُ رسول الله ﷺ ناقةً وشرط لي حملانها إلى المدينة»ـ البيع جائزٌ والشرطُ جائزٌ، كما في فتح باب العناية، وأفاض الشيخ عوامة في هامش أثر الحديث ص١٥٧ـ١٦٢ في صلاحية هذه القصّة للاحتجاج.

(١) لمختار بن محمود الزَّاهِدِيّ الغَزمِيْني الحَنَفِيّ، أبي رجاء، نجم الدِّين، من مؤلفاته «المجتبى شرح القُدُوريّ»، و«القُنْيَة»، قال اللكنوي: طالعتهما فوجدتهما على المسائل الغريبةِ حاويينِ، ولتفصيل الفوائد كافيين، إلاَّ أَنَّهُ صَرَّح ابنُ وهبان وغيره: أنَّه معتزليُّ الاعتقاد، حنفيُّ الفروع، وتصانيفُه غيرُ مُعتبرة ما لم يُوجد مُطابقتُها لغيرها؛ لكونها جامعةً للرطب واليابس، (ت٦٥٨هـ)، ينظر: الجواهر المضية٣: ٤٦٠، والفوائد ص٣٤٩، والكشف٢: ١٣٥٧.

ويتركا العرف[١]، ونقل المسألة عنه في «خزانة الرِّوايات»[٢]، كما ذكره البيريُّ في «شرح الأشباه».

وهي بحسبِ الظَّاهرِ مُشْكِلَةٌ فقد صَرَّحوا بأن الرِّواية إذا كانت في كتب ظاهر الرِّواية لا يُعْدَلُ عنها إلاّ إذا صَحَّح المشايخ غيرَها، كما أَوْضَحْتُ ذلك في «شرح الأرجوزة»، فكيف يُعمل بالعُرف المخالفِ لظاهر الرِّواية.

وأيضاً: فإنّ ظاهرَ الرِّواية قد يكون مبنياً على صريحِ النَّصِّ من الكتاب

---

(١) وهذا فيما يتعلق بغير أبواب العبادات؛ لأن تأثير العرف فيها يكاد أن يكون معدوماً، بخلاف سائر الأبواب الأخرى فإن جزءاً من تطبيق علة المسألة مبنيّ على فهم الواقع وحقيقته، فما لم يتسن لنا معرفته ومراعاته، لن يكون التطبيق للفتوى والقضاء صحيحاً؛ لأن ظاهر الرّواية بني على العُرف في زمن المجتهد المطلق أبي حنيفة وأصحابه، فكان ملاحظاً للواقع، وتطبيق المسالة في زماننا يحتاج إلى ذلك، حتى نكون عاملين بالمذهب وبقول أبي حنيفة حقيقة، فنتصوّر لو كان المجتهدُ المطلقُ في زماننا بماذا كان سيفتي ويقضي، فنفتي ونقضي بذلك.

(٢) لجكن الكجراتي الهِنْدِيّ الحَنَفي، القاضي، السَّاكن بقصبة كن من الكجرات، من مؤلفاته: «خزانة الرِّوَايَات»، ذكر فيه أنَّه أفنى عمره في جمع المسائل وغريب الرِّوايات، توفي في حدود (٩٢٠هـ). قال اللَّكْنَويّ: إنَّه من الكتب غير المعتبرة المملوءة من الرَّطب واليابس، مع ما فيها من الأحاديث المخترعة، والأَخبار المختلفة، ونسب هذا الكلام إلى ابنِ عابدين في «تنقيح الفتاوى الحامدية»، كما في الكشف١: ٧٠٢، والنافع الكبير ص٢٩-٣٠، ونزهة الخواطر٤: ٨٢.

أو السُّنّة أو الإجماع[١]، ولا اعتبار للعرف المخالف للنَّصّ[٢]؛ لأنّ العرف قد

---

(١) الاجتهاد يمر في مرحلتين:

الأولى: الاستنباط، وهي تطبيق قواعد الأصول للمجتهد المطلق على نصوص القرآن والسنة؛ لاستخراج القواعد الفقهية الجزئية، وهي تمثل أصول البناء للمسائل الفقهية، فهي خلاصة وزبدة ما في القرآن والسنة في موضوع ما، بحيث تكون وفقت بين الأدلة المتعددة الواردة، وأظهرت الأصل الذي بنيت عليه أحكامها، فلا يبنى حكم على آية منفردة أو حديث منفردة إلا بالنظر في جميع الأدلة الواردة في الباب حتى لا يكون ترك لأدلة الشرع.

والثانية: التخريج، وهي استخراج الفروع من القاعدة التي بنيت في مرحلة الاستنباط، فكل ما يأتي من مسائل متوافقة مع ذلك الأصل بتوفر العلة فيها، فإنها تأخذ نفس الحكم لها.

وهذه القواعد التي تستمد منها الفروع هي عبارة عن علل وأحكام، بحيث إن توفرت العلة في القاعدة هذه الفرع المستجد أخذ حكم هذه القاعدة، والعلّة يراعى في وجودها الواقع فلا يُمكن النظر إليها بدون الالتفات للعرف؛ لأنه هو المخبر عن وجود العلة في الفرع الجديد، فالأحكام عندنا معلّلة لا تعبدية، فلا بد من مراعاة الواقع في عامة الأحكام.

(٢) هذا المعنى منقول في الهداية٧: ١٤ـ ١٥: «وكل شيء نص رسول الله ﷺ على تحريم التفاضل فيه كيلاً فهو مكيلٌ أبداً، وإن ترك الناس الكيلَ فيه مثل الحنطة والشعير والتمر والملح، وكلُّ ما نصّ على تحريم التَّفاضل فيه وزناً، فهو موزون أبداً، وإن ترك الناس الوزن فيه مثل الذهب والفضة؛ لأنّ النصَّ أقوى من العرف، والأقوى لا يترك بالأدنى، وما لم ينص عليه فهو محمول على عادات الناس؛ لأنها دلالة، وعن أبي

يكون على باطل بخلافِ النصّ[1] ....

يوسف: أنه يعتبر العرف على خلاف المنصوص عليه أيضاً؛ لأنّ النصّ على ذلك لمكان العادة، فكانت هي المنظور إليها، وقد تبدلت، فعلى هذا لو باع الحنطة بجنسها متساويا وزناً، أو الذهب بجنسه متماثلاً كيلاً لا يجوز عندهما» أي أبي حنيفة ومحمد.

وتوصيح ذلك أن أن النصوص في نظر المجتهد على نوعين: معللة وغير معللة: أي مقصودة بذاتها، وتحديد راجع لنظر المجتهد، ففي نص الأصناف الستة الربوية اختلفت الأنظار عند أصحابنا، فأبو حنيفة ومحمد جعلا النصّ في هذه الأصناف الستة مقصود بذاته وغير معلل وفي غيرها من الأصناف معلل، وأما أبو يوسف فجعل النصّ معللاً في الأصناف الستة وغيرها.

فيكون معنى قول صاحب «الهداية»: «لأنّ النصَّ أقوى من العرف»، خاص بهذه المسألة وأمثالها من المسائل التي بنيت على نصّ غير معلل، وبالتالي لا يلتفت فيها إلى العرف، والنصّ هو الحاكم فيها، وهو أقوى من العرف؛ لأنها لم تبن على العرف حتى يلتفت فيها، وهذا كله راجع لنظر المجتهد، بخلاف غيره من المجتهدين الذي نظروا في نفس المسألة ورأوا أنها معللة فإنهم يراعون العرف فيها، ويجعلونه مفسّراً وموضحاً للعلة الموجودة في النصّ، كما ذكر صاحب «الهداية» في تعليل قول أبي يوسف: «أنه يعتبر العرف على خلاف المنصوص عليه أيضاً؛ لأنّ النصّ على ذلك لمكان العادة، فكانت هي المنظور إليها، وقد تبدلت»، فجعل نظر أبي يوسف إلى النص معلّل، وقد تبدلت العلة كما أخبرنا العرف.

(١) علق ابن الهمام في فتح القدير ٧: ١٥ على كلام صاحب «الهداية»: «لأن النص أقوى من العرف»، فقال: «لأن العرف جاز أن يكون على باطل كتعارف أهل زماننا في إخراج الشموع والسرج إلى المقابر لليالي العيد، والنصُّ بعد ثبوته لا يحتمل أن يكون

على باطل، ولأنّ حجية العرف على الذين تعارفوه والتزموه فقط، والنصُّ حجّة على الكلّ فهو أقوى، ولأنّ العرف إنّما صار حجّة بالنصّ، وهو قوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»، وفي «المجتبى»: ثبت بهذا أن ما يعتاده أهل خوارزم من بيع الحنطة الربيعية بالخريفية موزوناً متساوياً لا يجوز».

فكلام ابن الهمام فيما يتعلق ببطلان العرف المخالف للنصّ، فالمقصود به العرف المخالف للشَّريعة، فلا شكّ أنه ليس للعرف حقّ التَّشريع، حتى تُقبل تصرّفات النّاس التي تعارفوها، وهي مخالفة للشريعة، فليس كلُّ عرف يُقبل، بخلاف النَّصّ الثّابت في القرآن والسُّنة، فإنّه يُقبل دائماً بلا ريب.

ومعنى قوله: «ولأنّ حجية العرف على الذين تعارفوه والتزموه فقط، والنصُّ حجّة على الكلّ فهو أقوى»، فهو يُقدم استدلالاً آخراً على النص أقوى من العرف؛ لأنّ العرف خاصّ بمَن تعارفه فقط، والنصّ عام في الكلّ.

وهذا لأننا نعمل بالقياس الذي استفدناه من النصّ مطلقاً، إلا إذا تعارف الناس شيئاً آخر مخالفاً للقياس، فإننا نترك القياس في حقِّهم، ونعمل بالعرف الذي فسَّر لنا العلّة الموجودة في القياس، بحيث صارت تحمل على معنى آخر.

كما في منع القياس من البيعتين في البيعة الواحدة: أي عدم جواز تعدد العقود معاً؛ لورود النصّ في ذلك، فكان هو القياس في الباب، ولكن إن تعارف الناس بيعتين معاً بلا نزاع بينهم في ذلك، تكون انعدمت العلّة التي من أجلها منع الحكم، فيجوز في حقّ مَن تعارفوه خاصّة البيعتين في بيعة، كما لو اشترى جلداً على يصنع منه حذاءً، فيكون على البائع بيع الجلد ثمّ صنع الحذاء منه، فجاز ذلك إن حصل به عرف؛ لانعدام علّة المنع، وهي النّزاع.

كما قاله ابنُ الهُمام[١].

وقد قال في «الأشباه»: العرفُ غيرُ معتبرٍ في المنصوصِ عليه، قال في «الظَّهيرية»[٢] من الصّلاة: وكان محمّدُ بن الفضل[٣] يقول: السُّرّةُ إلى موضع

فما نقله ابنُ الهمام من عدم صحّة العرف عند أهل خوارزم ببيع الحنطة وزناً يكون على قول أبي حنيفة ومحمّد، وأما على قول أبي يوسف فيكون جائزاً، وهو الأولى بالإفتاء؛ لما فيه من رفع الحرج عن الناس.

(١) وهو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السَّكَنْدَرِيّ السِّيوَاسِيّ الأصل القَاهِرِيّ الحَنَفِي، نسبة إلى سيواس الشهير بابن الهمام السكندري السيواسي، كمال الدين، من مؤلفاته: «فتح القدير على الهداية»، و«تحرير الأصول»، و«المسايرة في العقائد»، و«زاد الفقير»، قال اللكنوي: كلها مشتملة على فوائد قلما توجد في غيرها، وقد سلك في أثر تَصانيفه، لا سيما «فتح القدير» مسلك الإنصاف متجنباً عن التعصب المذهبي والاعتساف، إلا ما شاء الله ، (٧٩٠-٨٦١هـ)، كما في الضوء اللامع٦: ١٢٧، والفوائد ص٢٩٦-٢٩٨، والكشف١: ٣٥٨.

(٢) لمحمد بن أحمد بن عمر المحتسب البُخَاريّ الحَنَفِي، ظهير الدين، ومن مؤلَّفاته: «الفتاوي الظهيرية»، و«الفوائد الظهيرية»، قال اللكنوي: طالعت «الفتاوي الظهيرية» فوجدته كتاباً متضمناً للفوائد الكثيرة، (ت٦١٩). كما في الفوائد ص٢٥٧، والكشف٢: ١٢٢٦.

(٣) وهو محمد بن الفضل الكَماريّ البُخَاريّ، أبو بكر الفَضْلِيّ، قال الكفوي: كان إماماً كبيراً وشيخاً جليلاً، معتمداً في الرواية مقلداً في الدراية رحل إليه أئمة البلاد، ومشاهير كتب الفتاوى مشحونة بفتاواه ورواياته. وأفاد ابن أمير حاج أنه حيث أطلقَ: الفَضْلي؛

نبات الشَّعر مع[1] أنَّ العانةَ ليست بعورة؛ لتعامل العمّال في الإبداء عن ذلك الموضع عند الاتزار، وفي النَّزع عن العادةِ الظَّاهرةِ نوعُ حرجٍ، وهذا ضعيفٌ وبعيدٌ؛ لأنّ التعاملَ بخلاف النصِّ لا يُعتبر[2]، انتهى بلفظه، اهـ[3].

وفي «الأشباه» أيضاً: (الفائدة الثالثة): المشقّة والحرج إنّما يُعتبران في موضعٍ لا نصّ فيه، وأَمّا مع النّصِّ بخلافه فلا؛ ولذا قال أبو حنيفة ومحمّد ﵄ بحرمة رعي حشيش الحرم وقطعه إلاّ الإذخر، وجَوَّز أبو يوسف ﵁ رعيَه للحرجِ، ورُدّ عليه بما ذكرناه: أي من أنّ الحرجَ إنّما يعتبر في موضع لا نصّ

في كتبنا فالمرادُ هو، (ت٣٧١هـ). كما في الجواهر٣: ٣٠٠-٣٠٢، وطبقات ابن الحنائي ص٦٢، والفوائد ص٣٠٣-٣٠٤، ومقدمة العمدة١: ١٦.

(١) في المطبوعة: من.

(٢) أي أن نصّ الفقهاء وتصريحهم بكونها عورة يمنع اعتبار العرف في كونها ليست بعورة، فما كان منصوصاً أقوى من العرف في الاعتبار؛ لأنه مستند لأحاديث عديدة وردت عن النبي ﷺ، في بيان العورة، قال رسول الله ﷺ: «ما بين السرة إلى الركبة عورة» في المستدرك ٣: ٦٥٧، والمعجم الصغير ٢: ٢٠٥، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢: ٥٣: فيه أصرم ابن حوشب وهو ضعيف. وعن أبي سعيد الخدري ﵁، قال ﷺ: «عورة المؤمن ما بين سرته وركبته»، قال ابن الملقن في خلاصة البدر المنير ١: ١٥٣، وابن حجر في الخلاصة ١: ١٥٣: رواه الحارث ابن أبي أسامة بإسناد ضعيف.

(٣) انتهى من الأشباه ١: ٢٩٧.

فيه[١]، ذكره الزَّيْلعيُّ[٢] في (جنايات الإحرام).

وقال في (باب الأنجاس): إن الإمام ﵁ يقول بتغليظ نجاسة الأرواث؛ لقوله ﷺ: «إنّها ركس»[٣]: أي نجس، ولا اعتبار عنده بالبلوى في موضع النصّ، كما في بول الآدمي، فإن البلوى فيه أعمّ، اهـ[٤].

فنقول: في جوابِ هذا الإشكال: اعلم أنّ العرف نوعان: خاصٌّ وعامٌّ، وكلٌّ منهما إمّا أن يوافقَ الدَّليل الشَّرعي والمنصوص عليه في كتب ظاهر الرّواية أو لا، فإن وافقها فلا كلام، وإلا فإمّا أن يُخالف الدليل الشرعي أو المنصوص عليه في المذهب[٥]، فنذكر ذلك في بابين:

---

(١) ومسألة رعي حشيش الحرم وقطعه ورد فيه النص من الشارع الحكيم بالمنع، قال ﷺ: «ولا يُخْتَلَى خلاها، فقال العباس: يا رسول الله إلا الإذْخر، فإنه لقينهم ولبيوتهم، فقال: إلا الإذْخر» في صحيح مسلم ٢: ٩٨٢، وصحيح البخاري ٢: ٥٧٥، وغيرها، يعني ولا يقطع ولا يقلع، والخلا: هو النبات الرطب الرقيق، بخلاف ما يزرع الناس فليس بحرام. ينظر: الحج والعمرة ص٥٠، وغيرها.

(٢) في تبيين الحقائق٢: ٧٠.

(٣) فعن ابن مسعود ﵁، قال: «خرج النبي ﷺ لحاجته فقال: التمس لي ثلاثة أحجار، قال: فأتيته بحجرين وروثة فأخذ الحجرين وألقى الروثة، وقال: إنها ركس» في سنن الترمذي ١: ٢٥، وسنن النسائي ٤: ٢١٩، والمجتبى ١: ٣٩

(٤) من تبيين الحقائق١: ٧٤.

(٥) تفريق ابن عابدين بين الدليل الشرعي ونصّ المذهب محلُّ نظر؛ لأنّ نصّ المذهب

البابُ الأول
إذا خالف العرف
الدَّليل الشَّرعي

فإن خالفَه من كلِّ وجهٍ بأن لزم منه ترك النَّصّ فلا شَكّ في ردِّه: كتعارفِ النّاس كثيراً من المحرمات من الرِّبا وشرب الخمر ولبس الحرير والذَّهب وغير ذلك ممَّا وَرَدَ تحريمُه نَصّاً.

وإن لم يخالفه من كلِّ وجهٍ:

١. بأن وَرَدَ الدليلُ عامّاً، والعرفُ خالفه في بعضِ أفرادِه.

هو عبارةٌ عن تفسير وتوضيح لدليل الشَّرع، وكلُّ عمل فقهاء المذهب هو البيان والتوضيح لمقصود الشارع؛ لأنّ المذاهب الفقهية هي علوم لها قواعد راسخة وُجدت لتفسير كلام الشرع في الجانب العملي، فالفصل بينهما غير معتبر؛ لأنه يعتمد الدليل الشرعي بفهم المذهب له وتوضيحه لمراده، فكان الدليلُ من الشرع والنصُّ من المذهب شيئاً واحداً في إظهار مقصود الشارع الحكيم، فلا يجوز لنا أن نفصل بينهما، حتى لا نقع في فهم مغلوط للدليل الشّرعي، ولكي نستبعد أي توهم بأن نصّ الفقهاء يكون منفصلاً عن الدليل الشرعي؛ لأنه بيانه لمقصود الشارع لا غير.

٢.أو كان الدليلُ قياساً، فإن العرفَ معتبرٌ إن كان عامّاً، فإن العرفَ العام يصلح مخصصاً، كما مَرّ عن «التَّحرير»، ويُتْرَكُ به القياس كما صرّحوا به في مسألة: الاستصناع، ودخول الحمام، والشُّرب من السّقا.

وإن كان العرفُ خاصّاً، فإنّه لا يعتبر، وهو المذهبُ، كما ذكره في «الأشباه» حيث قال: فالحاصلُ أنّ المذهبَ عدمُ اعتبار العرف الخاصّ، ولكن أَفْتَىٰ كثيرٌ من المشايخ باعتباره[1]، اهـ[2].

وقال في «الذَّخيرةِ البُرهانية»[3] في (الفصل الثامن من الإجارات): فيما لو دَفَعَ إلىٰ حائك غزلاً علىٰ أن ينسجَه بالثُّلُث، قال: ومشايخ بلخ كنصير بن

---

(١) الأولىٰ ما أَفتىٰ به كثيرٌ من المشايخ من اعتبار العرف الخاص، وهذا يدلُّ علىٰ اعتباره عندهم كالعرف العام؛ لأن التفريق بينهما محلُّ نظر عموماً، فمن أين اكتسب العرف العام قوّة لم يكتسبها العرف الخاصّ، ومعلوم أنّ العرف غير معتبر في التَّشريع ابتداءً، وإنّما يُستفاد منه في تفسير التَّشريع، ومعرفة المحلّ لعلّة الشَّارع الحكيم، وهذا لا يفترق به العرف العام عن العرف الخاصّ، فكلٌّ واحدٍ منها صالحٌ للقيام بهذه الوظيفة، إلا أنّ العرف العام سيكون تأثيره في بيئةٍ أكثر لشموله إياها، والعرفُ الخاصُّ يتعلَّقُ ببيئة أقلّ لاقتصاره عليها، ولا يعتبر في غيرها، إلا أن يقال: المقصود بالعرف الخاص أفراداً محصورين، فتعارفهم أمثالهم لا يلتفت إليه، ولا يُعدّ عرفاً صالحاً لتفسير محل علل الأحكام.

(٢) من الأشباه١: ٨٩.

(٣) وهو محمد بن أحمد بن عبد العزيز، ابن مازه البُخاري، بُرهان الدين، قال الكفوي: كان إماماً فارساً في البحث عديم النظير، له مشاركة في العلوم وتعليق في الخلاف، من

يحيى[1] ومحمد بن سلمة[2] وغيرِهما رضي الله عنهم كانوا يجيزون هذه الإجارة في الثَّياب؛ لتعامل أَهل بلدِهم، والتَّعامل حُجَّةٌ يُتْرَكُ به القياس[3]، ويُخَصُّ به الأَثر[4].

وتجويزُ هذه الإجارة في الثِّياب للتَّعامل، بمعنى تخصيص النَّصّ الذي وَرَدَ في قفيز الطَّحان[5]؛ لأنّ النَّصّ وَرَدَ في قفيزِ الطَّحان لا في الحائك، إلا أنّ

مؤلفاته: «المحيط البرهاني»، و«ذخيرة الفتاوي» المشهورة بـ«الذخيرة البرهانية»، قال الإمام اللكنوي: قد طالعت «الذخيرة»، وهو مجموع نفيس مُعتبرٌ، (ت٦١٦). كما في الجواهر٣: ٢٣٣-٢٣٤، والفوائد ص٢٩١-٢٩٢، والكشف٢: ١٦١٩.

(١) وهو نصير بن يحيى البَلْخيّ، أخذ الفقه عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد، (ت٢٦٨هـ). كما في الجواهر المضية٣: ٥٤٦، ٣٢٦، والفوائد ص٣٦٣.

(٢) وهو محمد بن سلمة البَلْخِيّ، أبو عبد الله، تفقه على أبي سليمان الجُوزَجاني، وشدَّاد بن حكيم، (١٩٢-٢٧٨هـ). كما في الجواهر٣: ١٦٢-١٦٣، والفوائد ص٢٧٩.

(٣) أي القواعد التي يضعها الفقهاء للأبواب؛ لتفريع الأحكام عليها، فكانت هذه القواعد سبيلاً لتطبيق الإسلام وعيشه، فإن تسببت هذه القواعد في عكس ما وُضعت له، بحيث عَسُر علينا تطبيق الأحكام، فإننا نستحسن ونتركها ونعمل بالعرف المتوافق مع قدرة الناس على تطبيق الإسلام.

(٤) المقصود به أنّ الأثرَ له علّة بُني عليها، والعرف يكون لتفسير محل العلة، فتبين بهذا العرف الحادث عدم توفر علة الأثر، فلن نطبق عليه حكم الأثر، فكان هذا العرف مخصصاً للأثر.

(٥) من حديث ابن عمر وابن عباس وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهم في سنن البيهقي٥: ٣٣٩، وسنن الدراقطني ٣: ٤٧، وقال ابن حجر في الدراية ٢: ١٩٠: في إسناده ضعف، وقال

الحائكَ نظيرُه، فيكون وارداً فيه دلالة، فمتى تركنا العملَ بدلالةِ هذا النَّصّ في الحائكِ وعملنا بالنصِّ في قفيزِ الطَّحان كان تخصيصاً لا تركاً أصلاً، وتخصيصُ النَّص بالتَّعامل جائز[1].

ألا ترى أنّا جَوَّزنا الاستصناع للتَّعامل، والاستصناعُ بيعُ ما ليس عنده

البيهقي: له طرق يقوي بعضها بعضاً.

ولما كان حديث قفيز الطحان موافقاً للقياس في فساد الإجارة إن كانت الأجرة مجهولة، كان الاحتجاج به؛ لأنه تقوى بهذا القياس، لا سيما أن حديث النهي عن المزارعة للأرض ببعض الخارج يشهد له في معناه في كون هذه الأجرة مجهولة، فعن زيد بن ثابت ﵁ قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة. قلت: وما المخابرة؟ قال: أن تأخذ الأرض بنصف أو ثلث أو ربع» في سنن أبي داود٢: ٢٨٣، ومسند أحمد٥: ١٨٧، وقال الأرنؤوط: صحيح. فكان ذكرنا لحديث قفيز الطحان في هذا الباب كناية عن أدلة عديدة يُحتج بها في عدم جواز أن تكون الأجرة مجهولة.

(١) معناه أنّ النّهي كان وارداً صريحاً في قفيز الطَّحان؛ لوجود العلّة بالجهالة في أجرة الطَّحان، فكان العقد فاسداً، ولم يشمل النّص حياكة الثِّياب وإن كانت نظيرة لقفيز الطَّحان؛ لأنّ العلَّة لم تنتظمها، فلم تكن الجهالة موجودةً في أجرة حياكة الثِّياب؛ لأنّها كانت منتشرةً، وجرى فيها التعامل، فزالت الجهالة منها، فجازت الإجارة فيها بلا فساد، ولم يكن هذا تركاً للنصّ، وإنّما تخصيصاً له؛ لعدم وجود العلّة، ولو شاع قفيز الطحان وجرى عليه التعامل لجازت الإجارة فيه على جزء منه؛ للتعامل؛ لانتفاء العلّة المانعة من الجواز، وهي الجهالة.

وأنّه منهيٌّ عنه[1]، وتجويزُ الاستصناع بالتَّعامل[2] تخصيصٌ منّا للنَّصِّ الذي وَرَدَ في النَّهي عن بيعِ ما ليس عند الإنسان لا تركٌ للنَّصِّ أَصْلاً؛ لأنا عَمِلنا بالنَّصِّ في غيرِ الاستصناع.

قالوا: وهذا بخلاف ما لو تعامل أهلُ بلدةٍ قفيزَ الطحان فإنّه لا يجوز، ولا تكون معاملتُهم معتبرة[3]؛ لأنّا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركاً للنَّصِّ

---

(١) فعن حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: «قلت: يا رسول الله يأتيني الرجل يسألني البيع ليس عندي أبيعه منه ثم أتكلفه له من السوق، قال: لا تبع ما ليس عندك» في سنن أبي داود ٣: ٢٨٣، والمجتبى ٧: ٢٨٩، وسنن البيهقي الكبير ٥: ٣١٧، وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما: «قال صلى الله عليه وسلم: لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك» في سنن الترمذي٣: ٥٣٥، وقال: حسن صحيح، وصحيح ابن حبان١٠: ١٦١، والمستدرك٢: ٢١، وسنن أبي داود ٣: ٢٨٣، وسنن النسائي الكبرى ٤: ٣٩.

(٢) هذا التعامل كان من عصر النبي صلى الله عليه وسلم، حيث منع من بيع ما ليس عند الإنسان، وجوز الاستصناع، فعن ابن عمر رضي الله عنهما: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم اصطنع خاتماً من ذهب فكان يجعل فصّه في باطن كفّه إذا لبسه، فصنع الناس، ثم إنه جلس على المنبر فنزعه، فقال: إني كنت ألبس هذا الخاتم، وأجعل فصّه من داخل فرمى به، ثم قال: والله لا ألبسه أبداً فنبذ الناس خواتيمهم» في صحيح البخاري ٥: ٢٢٠٥، وصحيح مسلم ٣: ١٦٥٥، وصحيح ابن حبان ١٣: ٣٠٢، وغيرها.

(٣) بل ينبغي أن تكون معاملتهم معتبرة إن تعارفها الناس وجرى التعامل عليها؛ لأن علّة النهي لم تعد موجودة، وهي الجهالة، فحديث الطحان معلل بجهالة الثمن، فمتى زالت العلة جاز العمل به، ولو في قفيز الطحان.

أَصلاً[1]، وبالتَّعامل لا يجوز تركُ النَّصِّ أَصلاً، وإنّما يجوز تخصيصُه.

ولكن مشايخنا لم يُجوِّزوا هذا التَّخصيص[2]؛ لأنّ ذلك تعامل أَهل بلدةٍ واحدة، وتعامل أَهل بلدةٍ واحدةٍ لا يَخُصُّ الأثر؛ لأنّ تعاملَ أهل بلدة إن اقتضىٰ أن يجوز التَّخصيص، فترك التَّعامل من أَهلِ بلدةٍ أُخرىٰ يمنع التَّخصيص، فلا يثبت التَّخصيص بالشّكِّ، بخلاف التَّعامل في الاستصناع، فإنه وُجِد في البلادِ كلِّها، انتهىٰ كلام «الذّخيرة»[3].

---

(١) هذا لا يُعَدُّ تركاً للنصّ إن حصل به التَّعامل، وإنّما هو تخصيصٌ له؛ لأنّ العلّة لم تبق موجودةً، وإلا ما الفرق بينه وبين حياكة الثِّياب، بحيث جوَّزنا هناك، ولم نجوِّز هنا، وكأننا أوقفنا عقولنا، وأصبحنا نتعامل مع نصوص غير معقولة، فكان تعاملنا في المعاملات كما هو الحال في العبادات من حيث فرضية عدد الركعات، ومثل هذا حجر علىٰ المعاملات، وإغلاق لبابها فلا يُقبل.

(٢) أي في بلدهم؛ لأن عرف بلدة أخرىٰ لا يشملهم، فلم يجز في حياكة الثّياب في بلدهم بجزء من النّاتج، وبقي الأمر عندهم علىٰ القياس، بتقدير أُجرة معينة؛ لوجود الجهالة المفضية للنزاع فيما يتعلّق بأن تكون الأجرة بعض العمل، ولو حصل عندهم عرف بذلك وجرىٰ عليه التعامل ينبغي أن يجوز، كما جاز في البلدة الأخرىٰ، وهذا هو حال العرف الخاصّ، فإنّه يقتصر علىٰ مَن وُجد عندهم، بخلاف العرف العام مثل الاستصناع، فإنّه يشمل عامّة البلاد.

(٣) وفيها في الفصل الرابع من كتاب الشرب، قال محمد: إذا باع شرب يوم أو أقل من ذلك أو أكثر فإنه لا يجوز إما لأنه باع ما لا يملك؛ لأن الماء قبل الإحراز بما وضع للإحراز لا يصير مملوكاً لأحد، وبيع ما لا يملك الإنسان لا يجوز، وإما لأن المبيع

وقال في «الأشباه»: «تنبيهٌ: هل من المعتبر في بناء الأحكام العرف العام أو مطلق العرف ولو كان خاصّاً؟

المذهب الأوّل[1]: قال في «البَزَّازية»[2] معزياً إلى الإمام البُخاريّ ـ الذي خُتِم به الفقه ـ: الحكمُ العامُّ لا يثبت بالعرفِ الخاصّ[3]، وقيل: يثبت»، انتهى.

مجهول وبعض مشايخ بلخ كانوا يقولون: إن أهل بلخ يتعاملون ذلك، والقياس يترك بالتعامل، والفقيه أبو جعفر وأبو بكر البلخي وغيرهما من المشايخ لم يجوزوا ذلك، وقالوا: هذا تعامل بلدة واحدة، والقياس لا يترك بتعامل بلدة واحدة. منه رحمه الله.

(١) قوله: المذهب الأول، يوهم بوجود مذهب آخر في المسألة، ولم يذكر المصنف ولا ابن نجيم مذهباً آخر، وإنما اقتصرا على ذكر المذهب الأول فقط.

(٢) وهو محمد بن محمد بن شهاب الكَرْدَري البريقيني الخَوَارَزْميّ الحَنَفي، المعروف بابن البَزَّاز، حافظ الدين، قال الكفوي: كان من أفراد الدهر في الفروع والأصول، وحاز قصبات السبق في العلوم. من مؤلفاته: «الوجيز» المشهور بالفتاوى البزَّازية، قال الإمام اللكنوي: طالعت «الفتاوى البزازية» فوجدته مشتملاً على مسائل يحتاج إليها مما يعتمد عليها. قيل: لأبي السعود المفتي لم لا تجمع المسائل المهمة، ولم تؤلف فيها كتاباً، فقال: أستحيي من صاحب «البزازية» مع وجود كتابه. (ت٨٢٧)، كما في تاج التراجم ص٣٥٤، والفوائد ص٣٠٩، والكشف١: ٢٤.

(٣) هذا كلام في غاية الدقة؛ إذ لا يُمكن اعتبار حكم عام في جميع البلاد بسبب عرف خاصّ في بلدة معينة، وإنّما يكون الحكم خاصّاً بأهل تلك البلدة فحسب، ويكون الحكم عامّاً لجميع البلاد إن كان صادراً من عرف عام يشمل جميع البلاد، قال الحموي في غمز عيون البصائر١: ٣١٥.: «يفهم منه أن الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص».

ويَتَفَرَّعُ على ذلك: لو استقرض ألفاً واستأجر المقرِض لحفظِ مرآةٍ أو ملعقةٍ كلَّ شهرٍ بعشرةٍ، وقيمتُها لا تزيد على الأجر، ففيها ثلاثةُ أقوال:

١. صحّةُ الإجارة بلا كراهة؛ اعتباراً لعرف خواصّ بُخارى.

٢. والصّحّةُ مع الكراهةِ؛ للاختلاف.

٣. والفساد؛ لأنَّ صحّةَ الإجارة بالتَّعارف العام، ولم يوجد، وقد أَفْتَى الأكابر بفسادها.

وفي «القنية»: من (باب استئجار المستقرض من المقرض): التَّعارفُ الذي تثبتُ به الأحكام لا يثبتُ بتعارفِ أهلِ بلدةٍ واحدةٍ عند البعض، وعند البعض: وإن كان يثبت لكن أحدثه بعضُ أهل بُخارى، فلم يكن مُتعارفاً مطلقاً، كيف وإنّ هذا الشَّيء لم يعرفه عامّتُهم، بل تعرفُه خواصُّهم، فلا يثبت التَّعارف بهذا القدر[1]، قال: وهو الصَّوابُ، انتهى.

وذكر فيها من (كتاب الكراهية) قبيل التَّحرِّي: لو تواضع أَهلُ بلدةٍ على زيادةٍ في سنجاتهم التي يوزن بها الدَّراهم والإبريسم على مخالفة سائر البلدان ليس لهم ذلك، انتهى.

---

(١) هذا كلام لطيف في بيان أن العرف إن لم يكن شائعاً في بلدة معينة لا يعتبر، وتعارف بعض أهل البلدة ليس بحجة، ولا يجوز العمل به، حتى ينتشر ويشيع ويجري عليه التعامل عند عامة أهل البلدة، ويُفهم من هذا عدم اعتبار عرف بلدة بعينه إن لم يكن منتشراً عند عامته؛ لتعارضه مع عرف آخر منتشر في هذه البلدة.

وفي (إجارة) «البَزَّازيّة» عن (إجارة) «الأصل»: استأجره ليحمل طعامَه بقفيزٍ منه[1]، فالإجارةُ فاسدةٌ ويجب أجر المثل لا يتجاوز به المُسَمَّىٰ، وكذا لو دفع إلىٰ حائك غزلاً علىٰ أن ينسجَه بالثُّلُث، ومشايخ بَلْخ وخوارزم أَفتوا بجوازِ إجارة الحائك للعرف، وبه أَفتىٰ أبو عليّ النَّسفيُّ[2] أيضاً، والفتوىٰ علىٰ

---

(١) لأنّه جعل الأجر بعض ما يخرج من عمله، فيصير في معنىٰ قفيز الطحان، وقد نهي عنه ﷺ، وهو أن يستأجر ثوراً؛ ليطحن له حنطة بقفيزٍ من دقيقِه، فصار هذا أصلاً يعرف به فساد جنسه، والمعنىٰ فيه أن المستأجر عاجز عن تسليم الأجر؛ لأنه بعض ما يخرج من عمل الأجير، والقدرة علىٰ التَّسليم شرطٌ لصحَّة العقد، وهو لا يقدر بنفسِه، وإنَّما يقدر بغيرِه فلا يُعَدُّ قادراً ففسد، فإذا نسج أو حمل فله أجر مثله لا يجاوز به المسمّىٰ، لكن مشايخ بلخ والنسفيّ يجيزون حمل الطَّعام ببعض المحمول، ونسج الثَّوب ببعض المنسوج؛ لتعامل أهل بلادهم بذلك، وقالوا: مَن لم يجوِّزه إنما لم يجوزه بالقياس علىٰ قفيز الطحانِ والقياس يترك بالتَّعارف، ولئن قلنا: إنّ النَّصَّ يتناوله دلالةً فالنصُّ يختصُّ بالتَّعامل، ألا ترىٰ أنّ الاستصناعَ تُرِكَ القياسُ فيه وخُصَّ عن القواعد الشرعيّة بالتعامل. ومشايخنا لم يجوزوا هذا التخصيص؛ لأن ذلك تعامل أهل بلدة واحدة وبه لا يخص الأثر بخلاف الاستصناع، فإن التعامل به جرىٰ في كلِّ البلاد، وبمثلِهِ يُترك القياس ويُخَصُّ الأثر، والحيلةُ في جوازِه أن يشترط قفيزاً مطلقاً من غير أن يشترط أنّه من المحمولِ أو من المطحونِ، فيجب في ذمّة المستأجر ثمّ يعطيه منه، كما في التبيين٥: ١٣٠.

(٢) وهو الحسين بن الخضر، المشهور بأبي علي النسفي، أخذ عن الإمام أبي بكر محمد بن فضل الكَماري، وتفقه عليه شمس الأئمة الحلواني شيخ السرخسي، (ت٤٢٤هـ)،

جواب الكتاب[١]؛ لأنّه منصوصٌ عليه[٢]، فيلزم إبطال النصّ»، انتهى كلام «الأشباه»[٣].

وحاصلُه: أنّ ما ذكروا في حيلةِ أَخذ المُقْرِض ربحاً من المستقرِضِ بأن يدفع المُستقرِضُ إلى المُقرِضِ ملعقةً مثلاً، ويستأجره على حفظِها في كلِّ شهرٍ بكذا غيرُ صحيح؛ لأنّ الإجارةَ مشروعةٌ على خلافِ القياس؛ لأنّها بيعُ المنافع المعدومة وقت العقد، وإنّما جازت بالتَّعارف العامّ؛ لما فيها من احتياج عامّة النّاس إليها، وقد تعارفوها سَلَفاً وخَلَفاً، فجازت على خلافِ القياس.

وصَرَّحَ في «الذَّخيرة»: بأنّ الإجارةَ إنّما جازت؛ لتعامل النَّاس، انتهى.

ولا يخفى أنّه لا ضرورة إلى الاستئجار على حفظِ ما لا يَحتاج إلى حفظِه بأضعافِ قيمتِه، فإنّه ليس ممَّا يقصدُه العُقلاء؛ ولذا لم يَجُز استئجار دابّة ليحلبها[٤] أو دراهم؛ ليُزَيِّنَ بها دكانة، كما صرَّحوا به أيضاً[٥]، فتبقى على أَصلِ

كما في طبقات ابن الحنائي ر٧٨، وفي الجواهر المضية٢: ٦٨: الحسن بن عبد الملك النَّسَفِيّ، القاضي، أبو علي، من شيوخ أبي العبَّاس المُسْتَغْفِرِيّ.

(١) أي الأصل لمحمد بن الحسن الشيباني، وهو المشهور بالمبسوط.

(٢) عدم الجواز بأن الأجرة بعض الخارج، كما في نصّ حديث «قفيز الطحان»، فلا يُفتى بجواز ذلك للجهالة، إلا إن حصل عرفٌ به، فيُفتى بالجواز، ولا يكون هذا إبطالاً للنص حينئذٍ.

(٣) الأشباه١: ٨٨.

(٤) في الأصل: ليجنبها.

(٥) أي صرحوا بعدم جواز هذه الأنواع من الإجارة مثل استئجار الدّابة للحلب

القياس، ولا يثبت جوازها بالعرفِ الخاصّ[1]، فإنّ العرفَ الخاصّ لا يُتْرَكُ به القياس في الصَّحيح، على أنّ هذا العرفَ لم يشتهر في بلدةٍ، بل تعارفه بعضُ أهلِ بُخارى دون عامّتِهم، ولا يثبت التَّعارف بذلك.

وأمّا مسألةُ زيادة السِّنجات:

١. فإنّ كان المرادُ بها أنّ كلَّ أحدٍ من أَهلِ تلك البلدة يزيد في سنجته ما أَراد، فالمنع منه ظاهر.

٢. وإن كان المرادُ أن يتفقوا على زيادةٍ خاصّةٍ، فوجُه المنع ـ والله تعالى أعلم ـ أنّه يلزم منه الجهالة والتَّغرير إذا اشتروا بها من رجل غريب، يظنُّها على عادةِ بقيّةِ البلاد.

وأمّا مسألةُ: استئجار الحائك ونحوه، فقد علمت تقريرها من عبارة «الذَّخيرة».

والدراهم للزينة؛ لعدم تعارف الناس عليها، ولو تعارفوا عليها لجازت، ولترك القياس في عدم جوازها.

(١) أي لا يثبت جواز استئجار الملعقة بالعرف الخاص؛ لكون عرفاً فاسداً يحتال به على جواز الربا، فكيف تستأجر ملعقة ثمنها درهم للحفظ بعشرة دراهم، ويكون بين المتعاقدين إقراض، فكان سبيلاً منهم لتحقيق الربا بإيصال النفع للمقرِض، وأمثال هذا لا يعتبر به العرف، وتأيد ذلك بأن كان عرفاً خاصاً ببعض أهل البلدة ولم يكن منتشراً عند عامته، فمثل هذا العرف لا يعتمد أصلاً.

ذكرَ الشُّرَّاحُ أنّ البُرّ والشَّعيرَ والتَّمرَ والملحَ مكيلةً أبداً؛ لنصِّ رسول الله ﷺ عليها[١]، فلا يتغيَّر أبداً، فيشترط التَّساوي بالكيل، ولا يُلْتَفَتُ إلى التَّساوي في الوزنِ دون الكيلِ، حتى لو باع حنطةً بحنطةٍ وزناً لا كيلاً لم يَجُز.

والذَّهب والفضَّة موزونةً أبداً؛ للنَّصِّ على وزنهما[٢]، فلا بُدّ من التَّساوي

---

(١) فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال ﷺ: «التمرُ بالتمر، والحنطةُ بالحنطة، والشعيرُ بالشعير، والملحُ بالملح مثلاً بمثل، يداً بيد، فمَن زاد أو استزاد فقد أربى إلاّ ما اختلفت ألوانه» في صحيح مسلم٣: ١٢١١.

نلاحظ من لفظ هذا الحديث وغيره عدم التَّنصيص على عدم جواز بيعها مكايلة، وإنّما ورد النَّص بجواز بيعها متساوية، وهذه الأصناف الأربعة طريقة تقديرها في ذلك الزمان هي الكيل، فكان الكيلُ هو الوسيلة؛ لتحقيق المساواة التي طلبها الشَّارع، ولمّا كانت هذه الطَّريقة هي الشَّائعة في ذلك الزَّمان، ولم يُعرف غيرها في التقدير في هذه الأصناف وجدنا أبا حنيفة ومحمداً اقتصروا عليها كأداة وحيدة للتقدير في هذه الأصناف، ولم يعتبروا غيرها؛ لقوّة العرف في ذلك.

ويدل على صحة هذا الفهم الخلاف في المسألة مع أبي يوسف، فلو كانت النّصوص جازمة بأنّها مكيلة أو موزونة لما خالف أبو يوسف فيها، ولم يحصل من خلاف عند المذاهب الأخرى في علة الربا فيها، حيث لم يعتبروا الكيل والوزن، وإنما اعتبروا معاني أخرى الطعم والادخار، فكلّ هذا دلّ على أنها مسألة فهم واجتهاد، وليست مسألة نصّ جازم لا يجوز لنا تركه، كما يُفهم من كلام الشَّرّاح المنقول.

(٢) فعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، قال ﷺ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة...مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد...» في صحيح مسلم ٣: ١٢١١، وعن أبي سعيد الخُدري

في الوزن، حتى لو تساوى الذَّهب بالذَّهب كيلاً لا وزناً لم يجز.

وكذا الفضّةُ بالفضَّةِ؛ لأنّ طاعةَ رسول الله ﷺ واجبةٌ علينا؛ لأنّ النَّصَّ أَقْوَى من العرف، فلا يُتْرَكُ الأقوى بالأدنى[1]، وما لم يُنَصَّ عليه، فهو محمولٌ على عادات النَّاس؛ لأنّها دلالةٌ على جواز الحكم، انتهى.

فإن قلت: قد رُوِي عن أبي يوسف ﵁ اعتبار العرف في هذه الأشياء المنصوصة، حتى جَوَّز التَّساوي بالكيلِ في الذَّهب، وبالوزن في الحنطة إذا

﵁، قال ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفّوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز» في صحيح البخاري ٢: ٧٦١، وصحيح مسلم ٣: ١٢٠٨، وعن ابن عمر ﵄، قال عمر ﵁: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تبيعوا الورق بالذهب أحدهما غائب والآخر ناجز، وإن استنظرك حتى يلج بيته فلا تنظره إني أخاف عليكم الربا» في الموطأ٢: ٦٣٤، ولما ما أوردنا سابقاً في الكيل يرد هنا.

(١) من خلال المناقشة السابقة رأينا أنّ المسألة ليست مسألة نصّ وعرف، بحيث يُترك أحدهما للآخر؛ لأنه لم يكن العرف يزاحم النصّ أصلاً؛ لأنّ الأحكام الشَّرعية لا تؤخذ إلا من الشارع الحكيم، ولا تؤخذ مطلقاً من العرف، وإنما يراعى العرف عند تطبيق الحكم الشرعي من الله ﷻ، فيكون العرف معرف ومرشد لصلاحية الحكم بتوفر علّة النصّ وعدم توفرها، وليس البحث أبداً في منافسة بين حكم الشارع وحكم العرف؛ لأنّ الحكم لا يكون إلا من الشارع، والعرف يساعدنا في فهمه وتطبيقه لا غير.

تعارفه النَّاس، فهذا فيه اتّباع العرف اللازم منه تركُ النَّصّ، فيلزم أن يجوز عنده ما شابهه من تجويزِ الرِّبا ونحوِه للعرفِ وإن خالف النَّصّ.

قلت: حاشا لله أن يكون مرادُ أبي يوسف ﷺ ذلك، وإنما أراد تعليل النَّصّ بالعادة، بمعنى أنّه إنّما نَصَّ على البُرّ والشَّعير والتَّمر والملح بأنّها مكيلةٌ، وعلى الذَّهب والفضّة بأنّها موزونةٌ؛ لكونهما كانا في ذلك الوقت كذلك، فالنَّصُّ في ذلك الوقت إنّما كان للعادةِ حتى لو كانت العادةُ في ذلك الوقت وزن البُرّ وكيل الذَّهب لورَدَ النَّصُّ على وفقِها.

فحيث كانت العلَّةُ للنَّصّ على الكيلِ في البعضِ والوزنِ في البعضِ هي العادةُ، تكون العادة هي المنظور إليها، فإذا تَغَيَّرَتْ تَغيَّرَ الحكم، فليس في اعتبار العادة المُتَغَيِّرة الحادثة مخالفةٌ للنَّصّ، بل فيه اتّباع النَّصّ، وظاهرُ كلامِ المُحقِّق ابنِ الهُمام ترجيحَ هذه الرِّواية.

وعلى هذا لو تعارف النَّاسُ بيعَ الدَّراهم بالدَّراهم أو استقراضها بالعدد[1] كما في زماننا لا يكون مُخالفاً للنَّصِّ، فاللهُ تعالى يجزي الإمامَ أبا يوسف ﷺ عن أهل هذا الزَّمان خير الجزاء، فلقد سَدَّ عنهم باباً عظيماً من الرّبا.

---

(١) أي بسبب أن الدراهم بينها تفاوت يسير جداً في الوزن بسبب القطع، فلو اعتبر الوزن لم تجز، واعتبار العدد يجعله جائزاً...

وقد صَرَّحَ بتخريجِ هذا على هذهِ الرِّوايةِ العلامة سعدي أَفندي[1] في «حاشيته على العناية»، ونقله عنه في «النَّهر»[2] وأَقَرَّه، وكذلك نقله في «الدر المختار»[3]، وقال: وفي «الكافي»: الفتوى على عادة الناس، انتهى.

وذَكَرَ نحوَه في آخر «الطَّريقة المحمديّة» للعارف البِركِليّ[4] فقال: ولا

---

(١) وهو سعد الله بن عيسى بن أمير خان القسطموني الرومي الحنفي، الشير بسعدى چلبي أو سعدي أفندي، القاضي بالقسطنطينية والمفتي بها، من تلاميذه قاضي زاده، صنف «حاشية على أنوار التنزيل» للبيضاوي، و«حاشية على العناية شرح الهداية»، و«حاشية على القاموس» للفيروز آبادي، و«منظومة في الفقه تركي»، (ت٩٤٥هـ)، كما في الهدية العلائية١: ٢٠٣ ، والأعلام.

(٢) وهو عمر بن إبراهيم بن محمد، المشهور ابن نُجَيْم المِصْريّ الحنفي، سراج الدين، أخو صاحب «البحر الرائق»، من مؤلفاته: «النهر الفائق بشرح الكنز الدقائق»، و«إجابة السائل باختصار أنفع الوسائل»، و«عقد الجواهر في الكلام على سورة الكوثر»، (ت١٠٠٥هـ)، كما في خلاصة الأثر٣: ٣٠٦-٣٠٧، وطرب الأماثل ص٥٠٩، ومعجم المؤلفين٢: ٥٥١.

(٣) وهو محمد بن علي بن محمد الحِصْني الحَصْكَفِي الحَنَفِي، علاء الدين، قال المحبي: مفتي الحنفية بدمشق، وصاحب التصانيف الفائقة في الفقه وغيره، من مؤلَّفاته: «الدر المختار شرح تنوير الأبصار»، و«الدر المنتقى شرح ملتقى الأبحر»، و«إفاضة الأنوار شرح المنار»، و«مختصر الفتاوى الصوفية»، (ت١٠٨٨هـ)، كما في خلاصة الأثر٤: ٦٣-٦٥، وطرب الأماثل ص٥٦٤-٥٦٦، والأعلام٧: ١٨٨.

(٤) وهو محمد بن بير علي البِرْكِلي الرُّوميّ ، محيي الدين، من مؤلفاته: «الطريقة

حيلة فيه إلا التَّمسُّك بالرِّوايةِ الضَّعيفة[1] عن أبي يوسف رضي الله عنه.

وذكر سيدي عبد الغني النَّابلسيّ[2] في شرحه على «الطَّريقة المحمديَّة» ما حاصله: أنّه لا حاجة إلى تخريجه على هذه الرِّواية؛ لأنّ الذَّهبَ والفضّةَ المضروبين المدموغين بالسّكة السُّلطانية معلوماً المقدار بين المتعاقدين، فذكر العدد كنايةً عن الوزن اصطلاحاً، والنقصان الحاصل بالقطع جزئي لا يدخل تحت المعيار الشرعيّ.

أقول: هذا ظاهرٌ على ما كان في زمنِهِ من عدمِ اختلاف وزنها، أمّا في زماننا فيختلف، فكلُّ سلطان يُخفِّفُ سكتَه عن سكّةِ السلطان الذي قبله في النوع الواحد، بل سكة سلطان زماننا ـ أعزّه الله تعالى ـ تختلف في النّوع

المحمدية»، و«جلاء الأفهام»، و«إنقاذ الهالكين»، و«تنبيه الغافلين»، و«معدل الصلاة»، و«متن العوامل»، (٩٢٩-٩٨١هـ)، كما في طرب الأماثل ص٥٥٨، والكشف٢: ١١١١، والأعلام٦: ٢٨٦، ومعجم المؤلفين٣: ١٧٦.

(١) اعتبار قول أبي يوسف، رواية ضعيفة، فيه تساهل؛ لأنه قول معتمد عند أبي يوسف، وعبر عنها بأنها ضعيفة؛ لأنه تقابل قول أبي حنيفة لا غير، ولا يقبل أنها ضعيفة؛ إذ صرح في كثير من الكتب أن العمل عليها.

(٢) وهو عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني بن إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم النابلسي الحنفي الصوفي، من مؤلفاته: «الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية»، و«تعطير الأنام في تعبير الأحلام»، و«نهاية المراد في شرح هداية ابن العماد»، وقد زادت مؤلفته عن مئتين، (١٠٥٠-١١٤٣هـ)، كما في طرب الأماثل ص٥١٠-٥١١، والأعلام٤: ١٥٨-١٥٩.

الواحد، وكذا السَّلاطين قبله فإنّ السّكةّ في أوّل مدّته تكون أثقل منها في آخرها، فالريالُ أو الذَّهب من نوع واحد يختلف وزنه، ولا ينظر المتعاقدان إلى ذلك، وشرط صحّة البيع معرفةُ مقدارِ الثَّمنِ إذا كان غيرَ مشار إليه، وكذا الأجرةُ ونحوها.

والذَّهبُ والفضّةُ موزونان، فإذا اشترى شيئاً بعشرين ريالاً مثلاً لا بُدَّ على قول أبي حنيفة ومُحمّد ﵄ من بيانِ أنّ الريال المذكور من ضرب سنة كذا؛ ليكون متحد الوزن.

وكذا لو اشترى بالذَّهب كالذَّهب المحموديّ الجهاديّ والذّهب العدلي في زماننا، فإنّ كلاً منهما متفاوت الأفراد في الوزن، وكذا الرِّيال الفرنجي نوعٌ منه أثقل من نوع.

فعلى قولِهما جميع عقود أهل هذا الزَّمان فاسدةٌ من بيع وقرض وصرف وحوالة وكفالة وإجارة وشركة ومضاربة وصلح، وكذا يلزم فساد التَّسمية في نحوِ نكاحٍ وخلعٍ وعتقٍ على مال وفسادِ الدَّعوى والقضاءِ والشَّهادةِ بالمال وغير ذلك من المعاملات الشَّرعيّة.

فإن أهلَ هذا الزَّمان لا ينظرون إلى هذا التَّفاوت، بل يشتري أحدُهم بالذَّهب أو الرِّيال ويُطْلِقُ، ثمّ يدفع الثَّقيل أو الخفيف، وكذا في الإجارة والدَّعوى وغيرها.

وكذا يستقرض الثَّقيل ويدفع بدلَه الخفيفَ وبالعكس، ويقبل المقرض

منه ذلك ما لم تختلف القيمة، ويلزم من ذلك تحقُّق الرِّبا؛ لتحقُّق التَّفاوت في الوزن بما يدخل تحت المعيار الشَّرعيّ كالقيراط، والأكثر، بل الظّاهرُ أنّ القمحةَ في الذَّهبِ معيارٌ في زماننا؛ لأنّ الذَّهبَ الذي ينقصُ قمحةً عن معيارِه الذي ضربَه السُّلطانُ عليه يُحاسبون على نقصِه، أمّا الزّائد فلا يعتبرون فيه الزّيادة كالذَّهبِ المشخص إذا زاد قمحةً أو أكثر.

ولا يخفى أنّ في قولِها في هذا الزَّمان حرجاً عظيماً؛ لما علمته من لزوم هذه المحظورات.

وقد رَكَزَ هذا العرفُ في عقولِهم من عالمٍ وجاهلٍ وصالحٍ وطالحٍ فيلزم منه تفسيقُ أَهلِ العصر، فيَتَعَيَّنُ الإفتاءُ بذلك على هذهِ الرِّوايةِ عن أبي يوسف رضي الله عنه، لكن فيه شبهة[1]:

---

(١) قوله: لكن فيه شبهة...الخ، وجهه: أنّ الرِّوايات المشهورة في المذهب عن أئمتنا الثَّلاثة أنّ ما ورد النَّصّ بكونه مكيلاً أو بكونه موزوناً يجب اتباعه، حتى لو تعارف النَّاس وزن الحنطة والشَّعير ونحوهما لا يصحّ بيعها إلا بالكيل؛ لورود النَّصّ كذلك، وما لم يرد فيه نصٌّ كالحديد والسَّمن والزَّيت يُعتبر فيه عادة النَّاس، ورُوي اعتبار العرف على خلاف المنصوص عليه أيضاً كما في «الهداية» وغيرها.
والمتبادر من هذا أنّه على هذه الرِّواية لو تغيّر العرف حتى صار المكيل موزوناً والموزون مكيلاً يُعتبر العرف الطارئ، أمّا لو صار المكيل نصّاً يُباع مجازفةً لا يُعتبر؛ لما فيه من إبطال نصوص التَّساوي في الأموال الرَّبوية المتفق على قبولها، والعمل بها بين الأئمة المجتهدين، منه [أي ابن عابدين] رحمه الله.

وهي أَنّ الظَّاهرَ من هذه الرِّوايةِ المعيار من كيلٍ أو وزنٍ، أمّا إلغاؤهما بالكليّةِ والعدولِ عنهما إلى العدد المتفاوت الأفراد في الوزن فهو خلافُ الظَّاهر، وخلاف النَّصّ الصَّريح في اشتراط المساواة في المكيلات والموزونات(١).

وعلى كلٍّ فينبغي الجوازُ والخروجُ من الإثم عند الله تعالى إمّا بناءً على العملِ بالعرفِ أو للضَّرورة.

فقد أَجازوا ما هو دون ذلك في الضَّرورة، ففي «البَحر» عن «القُنية»: «وينبغي جواز استقراض الخميرة من غيرِ وزنٍ، وسُئِل النَّبيُّ ﷺ عن خميرةٍ

---

(١) أي أحاديث الربا السابقة من وجوب التساوي في الكيل والوزن في الأصناف الستة.

والجواب عن هذه الشبهة يمكن بأن الشارع الحكيم اشترط المساواة فيما وجدت فيه علة الرّبا، من الجنس والكيل أو الوزن، ومتى فقدت فيه هذه العلة بأن أصبح معدوداً، لم يعد لازماً المساواة فيه طالما أننا نقول: أن هذا الحكم معلول، فإن وجدت العلة وجد الحكم، وإن عدمت العلة عدم الحكم.

والموافقة على الانتقال عرفاً من الكيل إلى الوزن، ومن الوزن إلى الكيل، وتطبيق ما يقتضيه هذا التبدل عرفاً في وجود المساواة على الصورة الجديدة، ثم الامتنال عن الانتقال عرفاً إلى العددي وما يقضيته من انعدام المساواة؛ لأنها ليست من أحكامه، فإنه تحكّمٌ غير مقبول؛ لأننا إمّا أن نرضى بأن نجعل النصّ معلولٌ ثمّ نلتزم ما يترتب عليه من أحكام، وإمّا أن نمتنع عن قبوله كونه معللاً، أما أن نقبل تعليله بصورة دون صورة، ونرضي له حكماً دون حكم، فهذا بعيدٌ عن قواعد العقول.

يتعاطاها الجيران أيكون ربا[1]، فقال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح»[2].

وذَكَرَ في «البَزَّازيّة» في البيع الفاسد في القول السَّادس في بيعِ الوفاء[3]: أنّه صحيحٌ، قال: لحاجةِ النَّاس فراراً من الرِّبا، فبَلْخٌ اعتادوا الدَّين والإجارة، وهي لا تصحّ في الكَرْم، و[أهلُ] بُخارى اعتادوا الإجارة

---

(١) فعن عائشة رضي الله عنها قالت: (سألت رسول الله عن الخميرة والخبز نقرضه الجيران فيردون أكثر أو أقل فقال: ليس بذلك بأس إنما هو أمر موافق بين الجيران وليس يراد به الفضل) قال ابن عبد الهادي في تنقيح التحقيق ر١٥٦٩: هذا الحديث غير مخرج في شيء من الكتب الستة، قال شيخنا وفي إسناده مَن يجهل حاله، والله اعلم، وعن معاذ بن جبل أنه سئل عن استقراض الخمير والخبز فقال: (سبحان الله هذا مكارم الأخلاق فخذ الصغير وأعط الكبير وخذ الكبير وأعط الصغير خيركم أحسنكم قضاءً سمعت رسول الله يقول ذلك) قال قال ابن عبد الهادي في تنقيح التحقيق ر١٥٧٠: هذا الحديث لم يخرج في شيء من السنن، وإسناده صالح لكنه منقطع، فإن الحديث مرويٌّ من طريق خالد، وخالد لم يدرك معاذاً، وابن عدي ذكره في ترجمة ثور وروى له غيره. ثم قال: لم أرَ في أحاديثه أنكر من هذا الذي ذكرته لكنه مستقيم الحديث صالح بين الناس.

(٢) سبق تخريجه موقوفاً على ابن مسعود رضي الله عنه، بدون وجود الخميرة.

(٣) وصورته: يقول: البائع للمشتري: بعت منك هذا العين بما لك علي من الدين على أنّي متى قضيته فهو لي، أو يقول: بعت منك على أن تبيعَه مني متى جئت بالثمن، كما في تبيين الحقائق ٥: ١٧٣، ورد المحتار ٥: ٢٧٦، ومجمع الأنهر ٢: ٤٣٠.

الطّويلة، ولا يُمكن في الأشجار[١] فاضطروا إلى بيعِها وفاءً، وما ضاقَ على النّاسِ أَمرٌ إلاّ اتسع حكمُه، انتهى، نقله في «الأَشباه»[٢] في فروعِ العرفِ الخاص.

فإن قلت: قَدَّمتَ عن «الأشباه»: أَنّ المشقةَ والحرجَ إنّما تعتبر في موضعٍ لا نصَّ فيه؛ ولذا رُدَّ على أبي يوسف رضي الله عنه في تجويزِهِ رعي حشيشِ الحرم للضرورة بأنّه منصوصٌ على خلافِهِ[٣].

قلتُ: قد يُجاب بأنّ النَّصَّ على تحريمِ رعي الحشيشِ دليلٌ على عدمِ الحرجِ فيه؛ لأنّ «استثناءَه ﷺ الإذخر» فقط للحرج دالٌ على أنّه لا حرج فيما عداه، بناء على أنّ ذلك حرجٌ يسيرٌ يُمكن الخروج عنه بمشقّةٍ يسيرةٍ[٤]،

---

(١) في الأصل: شجار، والمثبت من «الأشباه».

(٢) وعلّق ابن نجيم في الأشباه : ٣١٧هاهنا: والحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، ولكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره.

(٣) لكن إن قدرنا أنّ النصّ معلل بالضرورة، لم يعد منصوصاً على خلافه، وإنما يكون في اجتهاد أبي يوسف أنه عامل بعلة النص من أنه وجدت الضرورة في رعي حشيش الحرم في عصره، كما وجدت الضرورة باستثناء النبي ﷺ للإذخر، وبالتالي لا يكون عملاً على خلاف النص مطلقاً، وإنما في اجتهادنا إن لم نعتبر النص معللاً.

(٤) اعتبار ابن عابدين لكونه حرجاً يسيراً محل نظر، فلو كان كذلك لما رأينا التجويز له من قبل أبي يوسف، ولا شكّ أن فيه حرجاً كبيراً؛ لأنهم كانوا في القديم يسوقون الأغنام والإبل معهم للذبح في الحرم، وفي منعها من رعي حشيس الغنم حرج كبير عليهم، ولزوم الجزاء لما ترعاه أنعامهم أمر لا يُطاق.

بخلاف مسألتنا، فإن تغيير ما اعتاده عامّة أَهل العصر في عامّة بلادِ الإسلام لا حرجَ فوقَه.

ولا شَكّ أنّه فوق الحرج الذي عُفِي لأجلِه عن بعضِ النَّجاساتِ المنهيةِ بالنصِّ كطينِ الشَّارع الغالب عليه النَّجاسة، وكبول السِّنور في الثِّياب، والبعر القليل في الآبار والمَحْلَب، لكن ذلك بتخصيص لأدلة النَّجاسة[1].

ويُمْكِنُ ادّعاء ذلك هنا بأن يُجعلَ العرفُ مُخصصاً لأدلة اشتراطِ المعيارِ بما إذا كان في الزِّيادةِ منفعةٌ لأحدِ المتعاقدين؛ ولهذا لم تَحْرُم الزِّيادةُ القليلة التي لا تدخل تحت المعيار الشَّرعيّ[2]، فيجوز الاستقراضُ بالعددِ، ولا يكون ربا على هذا الوجه، وكذا البيع والإجارة ونحوهما.

ويدلُّ عليه[3] أنّهم قالوا: ينصرفُ مطلقُ الثَّمن إلى النَّقدِ الغالبِ في بلدِ البيع، وإن اختلفت النُّقود فسَدَ إن لم يُبيِّن؛ لوجود الجهالة المفضية إلى المنازعة، والمرادُ باختلافِ النُّقودِ اختلافُ ماليتها مع الإستواء في الرَّواج

---

(١) هذا بناء على الفكرة السابقة عند ابن عابدين من أنّ العرف يخصص النّصّ ولا يلغيه، ومرّ معنا أنّها محلّ نظر؛ لأنه النصوص إما أن تكون معللة أو غير معللة، وليس البحث في التخصيص أو الإلغاء أصلاً.

(٢) معناه أننا كما جوزنا أن يخصص العرف النص في مسائل الطهارات وغيرها، فإننا نعتبر أن العرف خصص النص الوارد في الربويات، بحيث إن لم تعدّ خاضعة للمعيار الشرعي من الكيل والوزن المذكور في النص، فلا يشترط فيها التساوي.

(٣) أي على جواز البيع بالدراهم المتفاوتة في زمن ابن عابدين.

كالبُنْدُقيِّ والقايِتْبايّ والسُّلَيْميّ والمَغْربيّ والغُوريّ في القاهرة الآن، كذا في «البحر»[1].

ومثله في زماننا الجهاديُّ المحموديُّ والعدليُّ فإنّهما مستويان في الرَّواج مختلفان في القيمة.

وكذا الفُنْدُقيّ القديمُ والجديد، فإذا اشترى وسمَّى الفُنْدُقيَّ ولم يُبيِّن فَسَدَ البيع لإفضائه إلى المنازعةِ.

فإذا كانت العلَّةُ المنازعةُ بسببِ اختلاف النَّوعين في المالية دلَّ على أنّه إذا لم تلزم المنازعة لا فساد[2]، فإذا اشترى بالعدليِّ ولم يُبَيِّن أنّ المرادَ منه القديم أو الجديد لا يضرّ؛ لتساويهما في الماليّة وإن اختلفا في الوزن، وهكذا يُقال في الإجارة وغيرها.

ويدلُّ على ذلك: أنّهم صَرَّحوا بفسادِ البيعِ بشرطٍ لا يقتضيه العقد، وفيه نفعٌ لأحدِ العاقدين، واستدلوا على ذلك: بنهيه ﷺ عن «بيعٍ وشرطٍ»[3]، وبالقياس، واستثنوا من ذلك ما جرى به العرف كبيع نعل على أن يحذوَها البائع.

---

(١) البحر الرائق٥: ٣٠٣.

(٢) أي مدار الفساد على وجود المنازعة لاختلاف مالية النقود، فأمّا إن لم تكن هناك منازعة، فيجوز اعتماداً على مسائل الرواج والمالية في النقود، وهو استدلالٌ لطيفٌ من ابن عابدين.

(٣) سبق تخريجه.

قال في «منح الغَفّار»(١): «فإن قلت: إذا لم يُفْسِد الشَّرطُ المتعارف العقد يلزم أن يكون العرفُ قاضياً على الحديث.

قلت: ليس بقاضٍ عليه بل على القياس؛ لأنّ الحديثَ معلولٌ بوقوعِ النِّزاع المخرج للعقد عن المقصودِ به، وهو قطعُ المنازعة، والعُرْفُ ينفي النِّزاع، فكان موافقاً لمعنى الحديث ولم يبق من الموانع إلاّ القياس، والعرفُ قاضٍ عليه(٢)»، انتهى.

---

(١) وهو محمَّدُ بنُ عبدِ الله بنِ أحمد التُّمُرْتَاشِي الغزِّي، شمس الدِّين، وهو من تلامذة صاحب «البحر الرَّائق»، قال محب الدين: كان إماماً كبيراً حسن السمت قوي الحافظة كثير الاطلاع، ولم يبق من يساويه في الرتبة، وألف التآليف العجيبة المتقنة، من مؤلفاته: «تنوير الأبصار»، وشرحه سمّاه «منح الغفار»، و«الوصول إلى قواعد الأصول»، و«إعانة الحقير شرح زاد الفقير»، (ت١٠٠٤هـ). ينظر: خلاصة الأثر٤: ١٨-٢٠، وطرب الأماثل٥٦٢-٥٦٣، دفع الغواية ص١١.

(٢) هذا كلام من التُّمُرتاشيّ في غاية الدقة، ويؤكد ما سبق طرحه في بداية مناقشة هذا البحث في أنّ الأحاديث تكون معللة بعلّة معيّنة، والعرفُ يُبين لنا عدم وجود محلّ لهذه العلّة، فلم يكن العرف قاضياً ومقدَّماً على النصّ الشرعي أبداً، وإنّما يكون العرف موضحاً لمحل علّة النصّ الشرعي، بحيث إن لم تتوفر العلة لم يوجد الحكم.

وهذا ما بيَّنه التُّمُرتاشيُّ إذ أنّ حديث: «البيع والشَّرط» معللٌ بوجود النِّزع والرّبا كما سبق، فلمّا تبيّن من خلال العرف عدم وجودهما، جاز العقد مع الشَّرط، ولم يبق يمنع من ذلك إلا القياس، وهو عدم التركيب بين العقود مرّة واحدةً، وهذا القياس منع من ذلك خشية النِّزاع والربا، فإن تعارف الناس ذلك، لم يبق حاجة للتمسك بهذا القياس؛

فهذا غايةُ ما وَصَلَ إليه فهمي في تقرير هذه المسألة، والله تعالى أعلم[1].

ثمّ اعلم أَنّ هذا كلّه فيما إذا لم يَغْلِب الغشُّ على الذَّهبِ والفضّة، أَمّا إذا غَلَبَ، فلا كلام في جوازِ استقراضِها عدداً بدون وزنٍ اتباعاً للعرف، بخلافِ ما إذا باعها بالفضّةِ الخالصةِ، فإنّه لا يجوز إلا وزناً.

قال في «الذّخيرة البُرهانيّة» في (الفصل التَّاسع) من (كتاب المداينات): قال محمّد رضي الله عنه في «الجامع»: «إذا كانت الدَّراهمُ ثلثُها فضّة وثلثاها صفر، فاستقرض رجلٌ منها عدداً، وهي جاريةٌ بين النّاس عدداً بغير وزن فلا بأس به، وإن لم تجرِ بين النّاس إلاّ وزناً لم يجز استقراضها إلا وزناً؛ لأنّ الصّفرَ متى

لأن العقود المركبة تصبح بمنزلة عقدٍ واحدٍ إن تعارفها الناس، ويكون عرفهم هو الحكم إن حصل نزاع في هذه الصورة لتعارفها، كما يكون عرفهم هو الحكم لو حصل نزاع في العقد الواحد كما هي صورة القياس، فلذلك جعلنا العرف حاكماً على القياس، بمعنى أننا نترك القياس إلى الاستحسان إن تعارفه النّاس، وكان فيه مصلحةً عامةً، ولم يعد يتنازعوا فيه، فيصبح هو المعتبر في العمل.

(١) وهذا وإن كان فيه تكلّفٌ وخروجٌ عن الظّاهر، ولكن دعى إليه الاحترازُ عن تضليل الأمة وتفسيقها بأمر لا محيص عن الخروج عنه إلا بذلك، قال الشَّاعر:

إذا لم تكن الأسنةُ مركبٌ، فما حيلة المضطر إلا ركوبها

على أنّ قواعد الشَّريعة تقتضيه، فإنّها مبنيّةٌ على التَّيسير لا على التَّشديد والتَّعسير، وما خير ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما على أُمته، ومن القواعد الفقهية: إذا ضاق الأمر اتسع. منه أي ابن عابدين رحمه الله.

كان غالبها كانت العبرةُ للصّفر؛ لكونه غالباً، وتكون الفضّةُ ساقطةَ الاعتبار؛ لكونها مغلوبةً.

وكونُ الصّفر موزوناً ما ثبت بالنصّ، وما لم يثبت كيلُه ووزنُه بالنصِّ، فالعبرةُ في ذلك لتعامل النَّاس، فمتى تعاملوه موزوناً، فلا يجوز استقراضُه إلا وزناً كالذَّهب والفضّة، ومتى تعاملوه عدداً كان عدداً، فلا يجوز استقراضُه إلا عدداً»[1].

فقد أَسْقطَ مُحمّدٌ ﷺ اعتبارَ الفضّة في القرضِ متى كانت مغلوبة، ولم يسقط في حقِّ جوازِ البيع، فقال: «لا يجوز بيعُها بالفضةِ الخالصةِ إلاّ على سبيلِ الاعتبار[2]».

وإنّما كان كذلك لأنّ القرضَ أسرعُ جوازاً من البيع؛ لأنّه مبادلةٌ صورةً، تبرعٌ حكماً، والرِّبا إنّما يتحقَّق في البيع لا في التَّبرّع، فاعتبر الفضّة المغلوبة في البيع دون القرض؛ لضيق حال البيع وسعة حال التَّبرُّع، ولتظهر مزيةُ البيع على القرض.

---

(١) أراد مما سبق أنّ العبرةَ في تحديد الموزون والمعدود للعرف في غير ما ورد فيه النّصّ من الأصناف الستة في الحديث، فلذلك اعتبر هاهنا العرف في الدراهم المصنوعة من الصفر، فإن اعتبرها العرف معدودة جاز استقراضها معدودة، وإن اعتبرها العرف موزونة جاز استقراضها موزونة.

(٢) أي في بيع الدراهم المغلوبة بالصفر بالفضة الخالصة يراعي الوزن، حتى لا يكون ربا، فتكون الفضة الخالصة أقل من الفضة في الدراهم المغشوة.

فإن كانت الدَّراهم ثلثاها فضّة وثلثُها صفرٌ لا يجوز استقراضها إلا وزناً، وإن تعامل النّاس التَّبايع بها عدداً؛ لأنّ الفضّةَ إذا كانت غالبة بمنزلة ما لو كان الكلُّ فضّةً لكنّها زيف، ولو كانت كذلك لا يجوز استقراضُها إلاّ وزناً وإن تعامل النَّاس التَّبايع بها عدداً كذلك ههنا.

وإن كانت الدَّراهمُ نصفَها فضّة ونصفَها صفرٌ لم يجز استقراضها إلا وزناً على كلّ حال؛ لأنّه لم يسقط اعتبار واحدٍ منهما؛ لأنّ إسقاط اعتبار واحدٍ منهما إنّما يكون حال كونه مغلوباً ولم يوجد، فوجب اعتبارُهما، وإذا وَجَبَ اعتبارُهما لم يجز الاستقراض في حقّ الفضّة إلا وزناً، وإذا تركوا ذلك بطل الاستقراضُ في الفضّة، فيبطل في الصُّفرِ ضرورة، انتهى.

هذا كلُّه في الاستقراض، وفي بيعها بالفضّة الخالصة.

وأما إذا اشترى بها أي بالمغشوشة متاعاً، فقال في «الذَّخيرة» أيضاً في (الفصل السَّادس) من (كتاب البيوع): قال في «الجامع»: «وإذا كانت الدَّراهمُ ثلثاها صفرٌ وثلثُها فضّة، فاشترى بها متاعاً وزناً جاز على كلِّ حال، ولا تتعيَّن تلك الدّراهم.

وإن اشترى بها بغيرِ عينها عدداً، وهي بينهم وزناً فلا خير فيه»؛ لأنّ قولَه: اشتريت بكذا درهماً ينصرفُ إلى الوزن؛ لأنّهم إذا تعاملوا الشِّراء بها وزناً لا عدداً تقرَّرت الصفةُ الأصلية للدَّراهم، وهي الوزن، وصارت العبرةُ للوزن، والثَّمن إذا كان موزوناً، فإنّما يصير معلوماً بأحد أَمرين: إمّا بذكر الوزن أو بالإشارة إليه.

ولم يوجد شيءٌ من ذلك، فكان الثَّمنُ مجهولاً جهالةً توقعُهما في المنازعة؛ لأنّ فيها الخفاف والثّقال.

والثّقلُ معتبرٌ عند النّاس حيث تعاملوا الشِّراء بها وزناً، [فلهذا لم يجز][1].

وإن اشترىٰ بها بعينِها عدداً فلا بأس وإن تعاملوا المبايعة بها وزناً؛ لأنّ جهالةَ الوزنِ في المشارِ إليه لا تمنعُ جوازَ البيع.

وإن كانت بينهم عدداً، فاشترىٰ بها بغير عينها عدداً جاز، وإن كان فيها الخفاف والثِّقال؛ لأنّهم متىٰ تعاملوا بها عدداً لا وزناً، فالجهالةُ من حيث الثِّقل والخِفَّة لا توقعُهما في المنازعة[2]، فلا يمنع الجواز.

وإن كان ثلثاها فضّةً وثلثُها صفر، فهي بمنزلةِ الدَّراهم الزُّيوف والنَّبهرجة إن لم تكن مشاراً إليها لا يجوز الشِّراء إلا وزناً، كما لو كان الكلُّ فضّةً زيفاً؛ ولهذا لم يجز استقراضها إلاّ وزناً.

وإن كانت مشاراً إليها يجوز الشُّراء بها من غيرِ وزن.

وإن كانت نصفُها فضّة ونصفُها صفر، فالجواب: كما لو كان ثلثاها صفراً وثلثُها فضّة؛ لأنّ عند الاستواء لا تصير الفضّة تبعاً للصُّفر، فلا يجوز الشِّراء في حَقّ الفضّة إلا بطريق الوزن، وكذا في حَقِّ الصُّفر»، اهـ.

---

(١) زيادة من المحيط البرهاني٦: ٣٢٩.

(٢) بسبب أنهم تعارفوا ذلك، فلا يتنازعوا في البيع في هذه الصورة.

أقول: وبهذا حصل نوع تخفيف في القضية، فإنّ دراهمَ زماننا كثيرٌ منها غشُّه غالبٌ على فضّتِه، فيجوز الشِّراء بها عدداً سواء كانت بعينها: أي مشار إليها أو لا، وهذا إذا اشترى بها عروضاً.

وأمّا لو شَرَى بها فضّةً خالصةً فلا يجوز إلا وزناً، كما مرّ.

وأَمّا لو شرى بها من جنسِها، فقال في «الذَّخيرة» أَيضاً بعد ما مَرّ: «وإذا كانت هذه الدراهمُ صنوفاً مختلفةً منها ما ثلثاها فضّة، ومنها ثلثاها صفر، ومنها نصفها فضّة فلا بأس ببيع إحداها بالآخر متفاضلاً يداً بيد بصرف فضّة هذا إلى صفر ذاك، وبالعكس، كما لو باع صفراً وفضة بصفر وفضّة، ولا يجوز نسيئةً؛ لأنّه يجمعُهما الوزن، وهما ثمنان، فيحرم النّسأ.

وأمّا إذا باع جنساً منها بذلك الجنس متفاضلاً، فلو الفضّة غالبة لا يجوز؛ لأنّ المغلوبَ ساقطُ الاعتبار، فكان الكلُّ فضةً فلا يجوز إلا مثلاً بمثل[1]، ولو الصفر غالباً أو كانا على السّواء جاز متفاضلاً صرفاً للجنس إلى خلافه، ويشترط كونه يداً بيد.

وعلى هذه قالوا: إذا باع من العدليات التي في زماننا واحداً باثنين يجوز يداً بيد، هذه الجملة من «الجامع الكبير»، انتهى ملخصاً.

---

(١) يعني إذا بيعت الدراهم الغالب فيها الفضة بدراهم غالب فيها الفضة، فلا بُدّ من التَّساوي؛ لأنّ الغلبة جعلت الفضة في حكم الكلّ، أما إذا كانت مغلوبة أو متساوية فلا يشترط إلا التقابض؛ لأنه يمكن صرف إلى خلاف الجنس.

بقي هنا شيءٌ ينبغي التَّنبيه عليه أَيضاً، وقد ذكرته في رسالتي المسمّاة «تنبيه الرّقود في أحكام النّقود»، وهو أنّه قد شاع أيضاً في عرفِ البلادِ الشَّاميّة وغيرِها أنّهم يتبايعون بالقروش، وهي قطعٌ معلومةٌ من الفضّة كان كلُّ واحدة منها بأربعين مصرية، ثمّ زادت قيمتُها الآن على الأربعين.

وبقي عرفُهم على إطلاق القرش، ويريدون به أربعين مصرية، كما كان في الأصل، ولكن لا يريدون عين القرش، ولا عين المصريات، بل يطلقون القرش وقت البيع ويدفعون بمقدار ما سموه في العقد:

إمّا من المصريات أو من غيرها ذهباً أو فضّةً، فصار القرش عندهم بياناً لمقدار الثَّمن من النُّقود الرَّائجة على السَّواء المختلفة الماليّة، لا لبيان نوعه، ولا لبيان جنسه، فيشتري أحدُهم بمائة قرش ثوباً مثلاً، ويدفع بمقابلةِ كلِّ قرش أربعين مصرية.

أو يدفع من القروش الصحاح العتيقة، وتساوي الآن مئة وعشرون مصريه، فيدفع كلّ قرش منها بدل ثلاثة قروش.

أو من الجديدة السَّلمية وتساوى الآن مائة مصرية بدل قرشين ونصف قرش.

أو من الجديدة المحمودية وتساوي الآن سبعين مصرية، فيدفعها بدل قرش ونصف وربع، أو يدفع من الرِّيال.

أو من الذّهب على اختلاف أنواعه المتساوية في الرَّواج بقيمته المعلومة من المصريات، هكذا شاع في عرفهم من كبير وصغير، وعالم وجاهل، ولا يفهمون عند الإطلاق غيره.

وإذا أرادوا نوعاً خاصاً عَيَّنوه فيقول أحدهم: بعتُك كذا بمائة قرش من الذَّهب الفلاني أو الرِّيال الفلاني، ولا يفهم أحدُهم أنّه إذا اشترى بالقروش وأَطلق أن يكون الواجب عليه دفع عينها، فقد صارت عندهم عرفاً قولياً، وهو مخصِّصٌ كما قدمناه عن «التَّحرير».

وقد رأيت بفضل الله تعالى في «القُنية»: نظير هذا حيث قال في باب المتعارف بين التَّجار كالمشروط برمز علاء الدين التَّرْجمانيّ[1]: باع شيئاً بعشرة دنانير، واستقرّت العادة في ذلك البلدِ أنَّهم يُعطون كلَّ خمسةِ أسداس مكان الدِّينار، فاشتهرت بينهم، فالعقدُ ينصرفُ إلى ما تعارفه الناس فيما بينهم في تلك التجارة.

ثمّ رمز لفتاوى أبي الفضل الكرماني[2]: جرت العادة فيما بين أهل

---

(١) وهو محمد بن محمود التَّرجُمانيّ المكي الخوارزمي الحنفي، علاء الدين، والتَّرجُماني: نسبة إلى تَرجُمان اسم لبعض أجداد المنتسب، أو لقب له بفتح التاء وسكون الراء، قال الكفوي: كان إماماً مرجعاً للأنام. من مؤلفاته: «يتيمة الدهر في فتاوى أهل العصر»، مات بجرجانية خوارزم سنة (٦٤٥هـ). ينظر: الجواهر٤: ١٦٣، الفوائد ص٣٢٨، الكشف٢: ٢٠٤٩.

(٢) وهو عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه بن محمد الكِرْمَانِيّ الحَنَفي، أبو الفضل، ركن

خوارزم أنّهم يشترون سلعةً بدينارٍ ثمّ ينقدون ثلثي دينار محموديٍّ أو ثلثي دينارٍ وطسوج نيسابوريّة، قال: يجري على المواضعة ولا تبقى الزِّيادةُ ديناً عليهم. انتهى.

فهذا نصٌّ فقهيٌّ في اعتبار العرف بذكر الدِّينار ودفع أقلّ منه وزناً ممَّا يساوي قيمتَه، فلم يتعيَّن المذكور في العقد اعتباراً للعرف: كالقرش في عرفنا، إلا أنّ القرش في عرفنا يُراد به ما يساوي قيمته من الذَّهب أو الفضّة بأنواعها المختلفة في القيمة المتساوية في الرَّواج.

والاختلاف في القيمة مع التَّساوي في الرَّواج وإن كان مانعاً من صحّة البيع، لكن ذاك فيما يؤدّي إلى الجهالة بأن كان يلزم منه اختلاف الثمن كما إذا اشترى بالفندقي ولم يقيِّده بالقديم أو الجديد، فإن القديم الآن بخمسة وعشرين قرشاً، والجديد بعشرين قرشاً، فالبائع يطلب القديم والمشتري يريد دفع الجديد، فيؤدي إلى جهالةِ الثّمن والمنازعة فلا يصحّ.

بخلاف ما إذا قال: اشتريتُه بعشرين قرشاً مثلاً، ودفع الفندقيّ الجديد مثلاً، أو غيره بقيمته المعلومة وقت العقد ممَّا هو رائج، فإنّه لا جهالة، ولا

الأئمة والإسلام، كان شيخاً كبيراً فقيهاً جليلاً صاحب القوة الكاملة والقدرة الشاملة في الفروع والأصول والحديث والتفسير والمعقول والمنقول ذا الباع الطويل في الجدل والخصام والمناظرة والكلام، ومن مؤلفاته: «الايضاح شرح التجريد» كلاهما له، و«شرح الجامع الكبير»، و«الإشارات»، و«الفتاوى»، (٤٥٧-٥٤٣هـ). ينظر: الكشف١: ٢١١، دفع الغواية ص٢٠، الفوائد ص١٥٦-١٥٨.

منازعة فيه أصلاً؛ للعلم بأنّ المرادَ بالقرش ليس عينه، بل ما يساويه في القيمة من أي نقد كان؛ لأنَّ المدارَ على معرفةِ مقدارِ الثّمن، ورفع الجهالة والمنازعة، وذلك حاصلٌ فيما ذُكِر[1].

ولكن لو كان الغالبُ الغِش على كلِّ دراهم زماننا لم يبق إشكال في المسألة أَصلاً، وإنّما يبقى الإشكالُ من حيث إن بعضَها فضّةً غالبةً، وهذه لا يجوز دفعها إلاّ وزناً، فنحتاج إلى القولِ بالعرفِ للضَّرورة على ما قَرَّرناه سابقاً[2]، والله تعالى أعلم.

فإن قلت: إنّ ما قدّمته من أنّ العرفَ العام يصلحُ مُخصصاً للأثر ويُترك به القياس إنّما هو فيما إذا كان عامّاً من عهدِ الصَّحابة ﵃ ومَن بعدهم بدليل مَن قالوا في الاستصناع: إنّ القياسَ عدمُ جوازه، لكنّا تركنا القياس بالتَّعامل به من غيرِ نكيرٍ من أحدٍ من الصَّحابة ﵃، ولا من التَّابعين ﵏، ولا من علماءِ كلِّ عصرٍ، وهذا حجّةٌ يُتْرَكُ به القياس[3].

---

(١) معناه أن هذه الصورة للبيع بالقروس ليست فاسدة؛ لأنها جهالة لا تفضي الى النزاع؛ لأن الدراهم المنتشرة وإن كانت متفقة بالرواج ومختلفة في المالية، إلا أن البيع حصل بالقروش، وفي عرفهم القرش يساوي أربعين ديناراً، فلم يبق منازعة.

(٢) أي ما سبق تقريره بعد النقل عن الترجماني والكرماني من اعتبار العرف في الإطلاق، فإن أطلق القرش، وأريد به أربعين درهماً، فيكون هو المقصود لا المعاني الأخرى.

(٣) يقصد بهذا لا يعتبر العرف العام الذي طرأ بعد عصر الصحابة ﵃ في تخصيص الأثر.

قلت: مَن نظر إلى فروعِهم[١] عَرَفَ أنّ المرادَ به ما هو أَعمّ من ذلك، ألا ترى أنّه ﷺ نهى عن «بيعٍ وشرطٍ»[٢]، وقد صرَّح الفقهاءُ بأنّ الشَّرطَ المتعارف لا يُفْسِدُ البيع: كشراءِ نعلٍ على أن يحذوها البائع: أي يقطعها.

ومنه: ما لو شرى ثوباً أو خُفّاً خَلِقاً على أن يَرْقَعَه البائعُ ويخرزَه ويُسلِّمَه، فإنّهم قالوا: يصحُّ للعرف، فقد خصَّصوا الأثر بالعرف[٣].

وإنّما يصحُّ دعواك تخصيص العرف العامّ بما ذكرتَه[٤] إذا ثبت أنّ ما ذُكِر من هذه المسائل ونحوها[٥] كان العُرف فيها موجوداً زمن المجتهدين من الصَّحابة ﷺ وغيرهم، وإلا فيبقى على عمومِهِ[٦] مُراداً به ما قابل العرف الخاصّ ببلدةٍ واحدةٍ، وهو ما تعامله عامّة أهل البلاد سواء كان قديماً أو حديثاً.

ويدلُّ عليه: ما قدّمناه عن «الذَّخيرة» في رَدِّ ما قاله بعضُ مشايخِ بَلْخٍ

---

(١) أي أن الفروع التي يذكرها الفقهاء ليست خاصة بعرف الصحابة ﷺ، وإنما تشمل العرف الذي جاء بعدهم.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أي الأثر الوارد من النهي عن بيع وشرط.

(٤) أي عرف الصحابة ﷺ وما بعدهم دون سواهم.

(٥) أي الأمثلة التي ذكرها أخيراً قد كانت في عصر الصحابة ﷺ ومن بعدهم.

(٦) أي يشمل عرف الصحابة ﷺ، ومن بعدهم أو أي عرف عام شاع في البلاد وإن كان بعد عصر الصحابة ﷺ.

من اعتبارِهم عرف بَلْخٍ في بيعِ الشِّربِ ونحوه بأنَّ عرفَ أَهلِ بلدةٍ واحدةٍ لا يُتْرَكُ به القياس، ولا يُخَصُّ به الأثر[١].

ولو كان المرادُ بالعرفِ ما ذكرْتَه[٢] لكان حقُّ الكلام في الردِّ عليهم أن يُقال: إنّ العرفَ الحادث لا يتركُ به القياس... الخ، فليتأمّل.

ولو سُلِّمَ أنّ المرادَ بالعرفِ العامّ ما ذكرتَه، فاعتبار العرف الخاص ببلدة واحدة قولٌ في المذهب، والقولُ الضَّعيفُ يجوز العمل به عند الضَّرورة، كما بيَّنتُه في آخر «شرح المنظومة»، والله تعالىٰ أعلم.

بل ذكر في «فتح القدير»: «مسألةَ شراءِ النَّعلِ علىٰ أن يحذوها البائعُ أنّه يجوز البيع استحساناً، ويلزم الشَّرط للتَّعامل، ثمّ قال: ومثلُه في ديارِنا شراء القَبْقَاب علىٰ أن يُسَمِّرَ له سيراً»، انتهىٰ[٣].

فهذا عرفٌ حادثٌ وخاصٌ أَيضاً؛ إذ كثيرٌ من البلادِ لا يُلبسُ فيها القَبْقَاب، وقد جعله معتبراً مخصِّصاً للنصِّ النَّاهي عن «بيعٍ بشرطٍ»[٤].

---

(١) سبق بيان أنه محلّ نظر، فليراجع.

(٢) أي العرف العام خاص بعرف الصحابة ﷺ ومن بعدهم.

(٣) من فتح القدير٦: ٤٥١.

(٤) ما قرَّره ابنُ عابدين في بحثه الأخير هنا من اعتبار العرف العام مطلقاً في تخصيص الأثر والقضاء علىٰ القياس هو المعتبر، وهو تحقيق بديع، إلا أنه في بحثه نقض ما أسسه في بداية الرِّسالة من أنّ العرف الخاصّ لا يُخصُّ به الأثر ولا يكون قاضيا علىٰ القياس،

* * *

ففي التَّطبيق هاهنا صرَّح بأن مسألةَ القَبقَاب من العرف الخاصّ، ومع ذلك فإنّ ابنَ الهُمام خصَّص بها الأثر الوارد في النَّهي عن «بيع وشرط»، وأقرّه ابنُ عابدين على ذلك، بأن تخصيصَه وقضاءه كان صحيحاً، وهذا ناقض لما قرَّره سابقاً، ومسائل الفقه التي تشهد لمثل هذا لا تُحصى، والواقعُ يُقرِّره، فكان هذا اضطراباً من ابن عابدين في تحقيق المسألة، بحيث قرَّر شيئاً، وطبق آخر، فليحفظ مثل هذا، ولينتبه إلى زلة القدم التي وقع فيها مثل هذا العالم النحرير، خاتمة المحقّقين.

البابُ الثَّاني
فيما إذا خالف العرف
ما هو ظاهرُ الرِّواية

فنقول: اعلم أَنَّ المسائلَ الفقهيّةَ إمّا أن تكون ثابتةً بصريحِ النَّصِّ، وهي الفصل الأوّل.

وأَمّا ما تكون ثابتةً بضربِ اجتهادٍ ورأي، وكثيرٌ منها ما يُبَيِّنُه المجتهدُ على ما كان في عرفِ زمانِه، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أوّلاً؛ ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد: أنّه لا بُدّ فيه من معرفةِ عادات النَّاس.

فكثيرٌ من الأحكام تختلفُ باختلافِ الزَّمان؛ لتغيُّر عرف أهله، أو لحدوثِ ضرورةٍ، أو فساد أهلِ الزّمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أَوّلاً للزم منه المشقّة والضَّرر بالنّاس، ولخالف الشَّريعة المبنيّةَ على التّخفيفِ والتَّيسيرِ ودفع الضَّرر والفساد؛ لبقاء العالم على **أتمِّ نظامِ وأحسنِ إحكام**.

ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نصَّ عليه المجتهدُ في مواضع

كثيرة، بناها على ما كان في زمنه؛ لعلمِهم بأنّه لو كان في زمنهم لقال بها قالوا به أَخذاً من قواعد مذهبه[١].

فمِن ذلك افتاؤهم بجواز الاستئجار على تعليمِ القرآن ونحوِه[٢]؛ لانقطاع عطايا المعلمين التي كانت في الصَّدر الأوّل، ولو اشتغل المعلمون بالتَّعليم بلا أُجرة يلزم ضياعُهم وضياعُ عيالهم، ولو اشتغلوا بالاكتساب من حرفةٍ وصناعةٍ يلزم ضياعُ القرآن والدِّين فأَفتوا بأَخذ الأُجرة على التّعليم.

وكذا على الإمامةِ والأذانِ كذلك[٣] مع أَنّ ذلك مُخالفٌ لما اتفق عليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمّد ﷺ من عدم جواز الاستئجار وأخذِ الأُجرة عليه كبقية الطَّاعات من الصَّوم، والصَّلاة، والحَجّ، وقراءة القرآن، ونحو ذلك.

ومن ذلك: قول الإمامين بعدم الاكتفاء بظاهرِ العدالة في الشَّهادةِ[٤]، مع مُخالفته لما نَصَّ عليه أبو حنيفة ﷺ بناء على ما كان في زمنِهِ من غلبة العدالة؛ لأنّه كان في الزَّمن الذي شَهِد رسولُ الله ﷺ بالخيرية، وهما أدركا

---

(١) ما يذكر ابن عابدين من مسائل بعضها ترجع للعرف والأخرى ترجع للضَّرورة، ومعلوم أن العرف معرّف لا مغيّر، بخلاف الضَّرورة فإنها مغيرة للحكم، ونحاول في الأمثلة التي ذكرها أن نميز بين ما يكون راجع للضرورة وما يكون راجع للعرف.

(٢) هذه من مسائل الضرورة.

(٣) هذه من مسائل الضرورة.

(٤) هذه من مسائل العرف.

الزَّمن الذي فَشَى فيه الكذب، وقد نَصَّ العلماءُ على أنّ هذا الاختلافَ اختلافُ عصر وأوان لا اختلاف حجّة وبرهان.

ومن ذلك: تحقُّقُ الإكراه من غيرِ السُّلطان مع مخالفتِه[١] لقولِ الإمام بناءً على ما كان في زمنِه من أنّ غيرَ السُّلطان لا يُمكنه الإكراه، ثمّ كَثُرَ الفساد، فصار يتحقَّق الإكراه من غيره، فقال محمّد ﷺ: باعتباره، وأَفتى به المتأخرون لذلك.

ومن ذلك: تضمين السَّاعي مع مخالفتِه لقاعدةِ المذهب من أنّ الضمانَ على المباشر دون المتسبِّب[٢]، ولكن أفتوا بضمانه زجراً؛ بسبب كثرة السُّعاة المفسدين بل أفتوا بقتله زمن الفتنة[٣].

ومن ذلك مسائل كثيرة: كتضمينِ الأَجير المشترك[٤].

وقولهم: إنّ الوصيَّ ليس له المضاربةُ بمالِ اليتيمِ في زماننا[٥]، وإفتاؤهم بتضمين الغاصب عقار اليتيم والوقف[٦]، وبعدم إجارته أكثر من سنة في

---

(١) هذا من مسائل العرف.

(٢) هذه من مسائل الضرورة.

(٣) في الأصل: فترة.

(٤) هذه من مسائل الضرورة.

(٥) هذه من مسائل الضرورة.

(٦) هذه من مسائل الضرورة.

الدور، وأكثر من ثلاثِ سنين في الأراضي مع مخالفتِه لأصلِ المذهب من عدمِ الضمان وعدم التقديرِ بمدّة.

ومنع النّساء عَمّا كُنَّ عليه في زمن النبيّ ﷺ من حضورِ المساجدِ لصلاة الجماعة[١].

وإفتاؤهم بمنعِ الزّوج من السَّفر بزوجته وإن أوفاها[٢]؛ لفساد الزّمان.

وعدم قبول قوله: أنّه استثنى بعد الحلف بطلاقها إلا ببينة[٣]؛ لفساد الزمان مع أنّ ظاهر الرواية خلافه.

وعدم تصديقها بعد الدخول بها بأنّها لم تقبض المشروط تعجيله من المهر مع أنّها منكرة للقبض[٤]، وقاعدة المذهب: أنّ القولَ للمنكرِ لكنّها في العادة لا تُسَلِّمُ نفسَها قبل قبضة.

وكذا قولُهم في قوله: كلُّ حِلِّ عليَّ حرامٌ يَقَعُ به الطَّلاق للعرف[٥]، قال مشايخ بلخ: وقول محمّد رضي الله عنه لا يقع إلاّ بالنّية أَجاب به على عرفِ ديارهم، أَمّا في عرفِ بلادنا فيُريدون به تحريم المنكوحة، فيحمل عليه، انتهى.

---

(١) هذه من مسائل العرف.

(٢) هذه من مسائل العرف.

(٣) هذه من مسائل العرف.

(٤) هذه من مسائل العرف.

(٥) هذه من مسائل العرف.

قال العلامة قاسم[١]: ومن الألفاظِ المستعملة في هذا في مصرنا: الطلاق يلزمني، والحرام يلزمني، وعليّ الطلاق، وعليّ الحرام[٢]، انتهى.

وكذا قولهم: المختارُ في زماننا قول الإمامين في المزارعة والمعاملة والوقف[٣]؛ لمكان الضرورةِ والبلوى.

وأَفتى كثيرٌ منهم: بقولِ مُحمّد ﷺ بسقوطِ الشَّفعةِ إذا أَخَّرَ طَلَبَ التملُّك شهراً دفعاً للضَّرر عن المشتري[٤].

وبرواية الحسن ﷺ بأنّ الحرةَ البالغةَ العاقلةَ لو زوَّجت نفسها من غير كفؤ لا يصح[٥]؛ لفساد الزّمان[٦].

---

(١) وهو قاسم بن قُطْلُوبُغَا بن عبد الله السُّودُونيّ المِصْرِي الحَنَفي، أبو العدل، زين الدِّين، من مؤلفاته: «تحفة الإحياء بتخريج أحاديث الإحياء»، و«شرح المجمع»، و«شرح مختصر المنار»، (٨٠٢-٨٧٩هـ). ينظر: الضوء اللامع٥: ١٨٤-١٩٠، التعليقات السنية ص١٦٧-١٦٨.

(٢) هذه من مسائل العرف.

(٣) هذه من مسائل الضرورة.

(٤) هذه من مسائل الضرورة.

(٥) هذه من مسائل الضرورة.

(٦) وهذا نص عليه القانون العثماني: جاء في المعروضات: «سنة (٩٥١هـ): القضاة مأمورون بأن لا يقبلوا النكاح إلا بإذن الولي». ينظر: قانون الدولة العثمانية ص١٦٨، علماً أن المشهور من قول أبي حنيفة أنه يجوز نكاح المرأة بلا ولي، لكن لما فسد الزمان أخذوا بقول الصاحبين بعدم جواز النكاح إلا بوليّ.

وإفتاؤهم بالعفو عن طين الشَّارع[١] للضَّرورة.

وببيع الوفاء[٢]، وبالاستصناع[٣].

وكذا الشُّرب من السِّقاء بلا بيان قدر الماء[٤].

ودخولُ الحمّام بلا بيان مدّةِ المكث وقدرِ الماءِ[٥] ونحو ذلك من المسائل التي اختلف حكمُها؛ لاختلاف عادات أهل الزَّمان وأحوالهم التي لا بُدّ للمجتهدِ من معرفتِها، وهي كثيرةٌ جدّاً لا يُمكن استقصاؤها، وسنذكر نبذة يسيرة مهمة منها.

ويقرب من ذلك مسائل كثيرة أيضاً حَكَّموا فيها قرائن الأحوال العرفية كمسألة: الاختلاف في الميزاب[٦] وماء الطاحون[٧].

---

(١) هذه من مسائل الضرورة.

(٢) هذه من مسائل الضرورة.

(٣) هذه من مسائل الضرورة.

(٤) هذه من مسائل العرف.

(٥) هذه من مسائل العرف.

(٦) لو كان مسيل سطوحه إلى دار رجل، وله فيها ميزابٌ قديم، فليس له منعه، وهذا استحسانٌ جرت به العادة، أمّا أصحابُنا فقد أخذوا بالقياس ، وقالوا: ليس له ذلك إلا أن يُقيم البيّنة أن له حقّ المسيل، والفتوى على ما ذكره أبو الليث، اهـ، وفي «البزازية »: وبه نأخذ اهـ وهو موافق للقاعدة الآتية أن القديم يُترك على قدمه تأمّل، رد المحتار: ٦: ٤٤٣.

(٧) هذه من مسائل العرف.

وكذا الحكم بالحائطِ لَمَن له اتصال تربيع، ثمّ لَمَن له عليه أخشاب[١]؛ لأنّه قرينةٌ على سبق اليد.

وتجويزُهم الشّهادة بالملكِ لَمَن رأيت بيدِه شيئاً يَتَصَرَّفُ به[٢].

وبالزوجية لَمَن يتعاشران معاشرة الأزواج[٣].

وكذا مسألة اختلاف الزَّوجين في أَمتعة البيت، يُجعل القول لكلِّ واحدٍ منهما في الصَّالح له وللزَّوج في غيره[٤].

وتحكيمُ سمةِ الإسلامِ وسمةِ الكفرِ في الرَّكاز[٥].

وفي الصّلاةِ على القتلى في الحرب مع الكفّار.

وعدمُ سماع الدَّعوى ممَّن عُرف بحبِّ المردان على تابعه الأمرد بمال[٦]،

---

(١) هذه من مسائل العرف.

(٢) هذه من مسائل العرف.

(٣) هذه من مسائل العرف.

(٤) أي ما يصلح للمرأة يكون للمرأة، وما يصلح للرجل يكون للرجل، وما يصلح لهما، فهو للرجل، وهذه المسألة مبنية على العرف.

(٥) أي إن كان الرَّكاز من الذَّهب وغيره فيه علامة الإسلام، فله حكم اللقطة، وإن كان فيه علامة أهل الكفر، فيكون له حكم الركاز المعروف، وهذه المسألة مبنية على مسائل العرف.

(٦) عبارة النهر عن المحيط: الفاسق المسلم إذا اشترى عبداً أمرداً، وكان من عادته اتباع المرد أجبر على بيعه دفعاً للفساد، اهـ، وعن هذا أَفتى المولى أبو السعود بأنّه لا

كما أفتى به المولى أبو السُّعود[١] والتُّمُرتاشيُّ والرَّمليُّ[٢] ﷺ.

وحبس المتهم بقتلٍ ونحوِه عند ظهور الأمارات[٣].

وجواز الدُّخول بمَن زُفَّت إليه ليلةَ العرس وإن لم يشهد عدلان بأنّها زوجته[٤].

وقبول الهدية على يدِ الصِّبيان أو العبيد[٥].

تُسمع دعواه على أمرد، وبه أَفتى الخير الرَّمليّ والحصكفي، كما في رد المحتار: ٥: ٢٢٩، وهي من المسائل المبنية على العرف.

(١) محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، أبو السعود، شيخ الإسلام، كان حاضر الذهن سريع البديهة: كتب الجواب مرارا في يوم واحد على ألف رقعة باللغات العربية والفارسية والتركية، تبعاً لما يكتبه السائل. من مؤلفاته: «إرشاد العقل السليم إلى مرايا الكتاب الكريم»، «تحفة الطلاب» في المناظرة، و«رسالة في المسح على الخفين، (٨٩٨ - ٩٨٢ هـ). ينظر: الأعلام٧: ٥٩.

(٢) وهو خير الدين بن أحمد بن نور الدين الأيوبي العُلَيْمِي الفاروقي الرَّمِّلِي الحَنَفي، قال المحبي: الإمام الفقيه المحدِّث المفسِّر اللغوي الصرفي النحوي البياني العروضي المعمر شيخ الحنيفة في عصره وصاحب الفتاوى السائرة، ومن مؤلفاته: «الفتاوي الخيرية لنفع البرية»، و«حواشي على منح الغفار»، و«حواشي على شرح الكنْز للعيني»، و«حواشي على الأشباه والنظائر»، (٩٩٣-١٠٨١هـ). ينظر: خلاصة الأثر٢: ١٣٤، والأعلام٢: ٣٧٤-٣٧٥.

(٣) وهي من مسائل العرف.

(٤) لأن العرف ثابت في أنه لا تزف له إلا زوجته.

(٥) لشيوع العرف في إرسال الهدايا معهم.

وأكلِ الضَّيف من طعام وضعه المضيف بين يديه[١].

والتقاط ما يُنْبَذُ في الطَّريق من نحو قشور البطيخ والرُّمان[٢].

والشُّرب من الحباب المسبلة، وعدم جواز الوضوء منها[٣].

وعدم سماع الدَّعوىٰ ممَّن سكت بعد اطّلاعه علىٰ بيعِ جاره أو قريبه داراً مثلاً[٤].

وعدم سماعها ممَّن سَكَت أَيضاً بعد رؤيته ذا اليد يَتَصَرَّفُ في الدَّار تَصَرُّفَ الملاّك من هدم وبناء[٥].

ومنها: ما في آخر باب التَّحالف من «البحر» عن «خزانة الأكمل»[٦]،

---

(١) لأنّه متعارف بين الناس أن وضع الطعام بين يدي الضيف يدلّ علىٰ إباحة الأكل.

(٢) لشيوع العرف بإباحة ما يُلقىٰ في الطُّرق من هذه القشور، فيحل لكلّ أحدٍ أخذها.

(٣) أي صار معروفاً أنّ جرار الماء التي توضع في الطُّرق للمارّة تكون مباحةَ الشّرب لهم، لا الوضوء منها، فإنها لم توضع له.

(٤) لأنّ العرف جار بأنّه لو كانت الدار له لاعترض عندما سمع، وسكوته دلّ علىٰ إقراره عرفاً بأنه ملك لغيره، فادعاؤه فيما بعد أنه له فيه تناقض، فلم تقبل دعواه.

(٥) أي إن رأىٰ مَن يسكن الدّار يقوم بهدم وبناء فيها يدل عرفاً أنه مالك له عند مَن رآه بلا اعتراض، فلا تقبل دعواه فيما بعد أنها له.

(٦) ليوسف بن محمد الجرجاني، أبو عبد الله، من مؤلفاته: «خزانة الأكمل»، (ت بعد٥٢٢هـ). ينظر: الأعلام٨: ٢٤٢، والفوائد ص٢٣١.

وكذا في «التَّنوير»: رجلٌ فقيرٌ بيدهِ في بيتِه غلامٌ معه بدرةٌ فيها عشرون ألفاً فادعاه موسر معروف باليسار، فهو للموسر[1].

وكذا كنّاس في منزلِ رجلٍ على عنقِه قطيفة، فهي لصاحب المنزل[2].

وكذا رجلان في سفينةٍ فيها دقيقٌ وأحدُهما بياعُ دقيقٍ والآخرُ سفّان، فالدَّقيق للأَوَّل والسَّفينة للثَّاني[3].

وكذا رجلٌ يُعرف ببيع شيءٍ دخل منزل رجل، ومعه شيء من ذلك، فادعياه، فهو للمعروف ببيعه[4]، انتهى.

وكذا ما في كتب الفتاوى: رجل دخل منزل رجل فقتله رَبُّ المنزل، وقال: إنه داعر دخل ليقتلني فلا قصاص لو الدَّاخل معروفٌ بالدَّعارة، لكن في «البَزّازيّة»: وتجب الدِّية استحساناً؛ لأنّ دلالةَ الحال أورثت شبهةً في القصاص لا في المال.

---

(١) لأنّ العرفَ يدل على عدم قدرة الغلام على تملك مثل هذا المبلغ من المال، بخلاف الموسر فإنه قادر على تملكه.
(٢) لأن العرف على عدم حمل الكناس للقطيفة؛ لأنه ثوم من مخمل، فيكون ثميناً، فتكون لصاحب البيت.
(٣) لأن العرف دال على أن بياع الدقيق يملك الدقيق، والسفان يملك السفينة.
(٤) لأن العرف على أن من عرف ببيع شيء، يكون بعضه معه، فيكون أحقّ من غيره فيه إن اختلفا.

وكذا ما في «شرح السِّير الكبير»: لو وُجد مع مسلم خمرٌ، وقال: أريد تخليله أو ليس لي، فإن كان ديناً لا يُتهم خُلِّي سبيلُه؛ لأنّ ظاهرَ حالِه يشهد له، والبناء على الظاهر واجبٌ حتى يَتبَيَّنَ خلافه، اهـ.

وأمثال ذلك من المسائل التي عملوا فيها بالعرف والقرائن، ونزل ذلك منزلة النُّطق الصَّريح اكتفاءً بشاهدِ الحال عن صريحِ المقال، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ}[الحجر:٧٥] ، وقوله تعالى: {وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ}[يوسف:٢٦] الآية.

وذكر العلامةُ المحقِّقُ أبو اليسر محمّد بن الغرس(١) في «الفواكه البدرية» في (الفصل السادس في طريق القاضي إلى الحكم): أَنّ من جملةِ طرق القضاء: القرائن الدالّة على ما يُطلب الحكم به دلالة واضحةً بحيث تُصَيِّرُه في حيزِ المقطوع به، فقد قالوا: لو ظهر إنسانٌ من دارٍ ومعه سكينٌ في يده، وهو متلوثٌ بالدِّماء، سريع الحركة، عليه أثر الخوف، فدخلوا الدَّار في ذلك الوقت على الفور فوجدوا بها إنساناً مذبوحاً بذلك الحين، وهو ملطخ بدمائه، ولم يكن في الدَّار غير ذلك الرَّجل الذي وُجِد بتلك الصِّفة، وهو خارج من الدَّار يؤخذ به، وهو ظاهرٌ؛ إذ لا يمتري أحدٌ في أنّه قاتلُه، والقول

---

(١) وهو محمد بن محمد بن محمد بن خليل، أبو اليسر، البدر ابن الغرس، والغرس لقب جده خليل. من مؤلفاته: «الفواكه البدرية في الأقضية الحكمية»، و«حاشية على شرح التفتازاني للعقائد النسفية»، وكتاب في الرد على البقاعي دفاعا عن ابن الفارض، (٨٣٣ - ٨٩٤ هـ). ينظر: الأعلام٧: ٥٢، وعقد الجمان١: ٥٦.

بأنّه ذَبَحَ نفسه أو أنّ غير ذلك الرُّجل قتلَه ثمّ تسوَّر الحائط فذهب، احتمالٌ بعيدٌ لا يُلتفت إليه؛ إذ لم ينشأ عن دليل، انتهى.

فإن قلت: العرفُ يَتَغَيَّرُ ويَخْتَلِفُ باختلاف الأزمان، فلو طرأ عرفٌ جديدٌ هل للمفتي في زماننا أن يُفتي على وفقِهِ ويُخالف المنصوصَ في كتبِ المذهب؟ وكذا هل للحاكم الآن العمل بالقرآئن؟

قلت: مبنى هذه الرّسالة على هذه المسألة.

فاعلم أَنّ المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في كتب المذهب في المسائل السَّابقة لم يُخالفوه إلا لتغيُّر الزَّمان والعُرف، وعلمهم أنّ صاحبَ المذهب لو كان في زمنهم لقال بما قالوه[1] ممَّا يُسْتَخْرَجُ به الحقُّ من ظالم، أو يدفع دعوى متعنِّتٍ ونحوهِ بعدم سماع دعواه أو بحبسِهِ أو نحوِه.

ولكن لا بُدّ لكلٍّ من المفتي والحاكم من نظرٍ سديدٍ، واشتغالٍ مديدٍ، ومعرفةٍ بالأحكامِ الشرعيّة، والشُّروط المرعية، فإن تحكيمَ القرائنِ غيرُ مطردٍ.

ألاّ ترى لو أنّ مغربياً تزوَّج بمشرقيّة وبينهما أكثر من ستَّة أَشهر فجاءت بولدٍ لستّةِ أشهرٍ ثَبَتَ نسبُه منه؛ لحديث: «الولد للفراش»[2] مع أن

---

(١) وقد سمعناك ما فيه الكفاية من اعتبار العرف والزمان واختلاف الأحكام باختلافه، فللمفتي الآن أن يفتي على عرف أهل زمانه وإن خالف زمان المتقدِّمين، وكذا للحاكم العمل بالقرائن في أمثال ما ذكرناه حيث كان أمراً ظاهراً. منه [ابن عابدين] رحمه الله.

(٢) في صحيح البخاري ٢: ٧٢٤، وصحيح مسلم ٢: ١٠٨٠، وغيرهما.

تصوّرَ الاجتماع بينهما بعيدٌ جداً، لكنّه ممكن بطريقِ الكرامة أو الاستخدام، فإنّه واقعٌ، كما في «فتح القدير»(١).

وكذا لو ولدت الزَّوجةُ ولداً أَسود وادّعاه رجلٌ أَسود يُشبه الولد من كلِّ وجهٍ فهو لزوجها الأبيض ما لم يُلاعن، وحديث ابن زمعة(٢) في ذلك مشهور.

---

(١) وعبارة الفتح٤: ٣٥٠: «والحقُّ أنّ التَّصوُّرَ شرطٌ ، ولذا لو جاءت امرأةُ الصَّبي بولدٍ لا يثبت نسبُه، والتَّصوُّرُ ثابتٌ في المغربية؛ لثبوت كرامات الأولياء والاستخدامات، فيكون صاحب خطوة أو جنياً»، وتمامه في رد المحتار٣: ٥٥١.

(٢) فعائشة رضي الله عنها قالت: (كان عتبة بن أبي وقاص عَهِدَ إلى أخيه سعد أن يقبض ابن وليدة زمعة، وقال عتبة: إنّه ابني فلما قَدِم النَّبيّ ﷺ مكّة في الفتح أخذ سعد بن أبي وقاص ابن وليدة زمعة فأقبل به إلى رسول الله ﷺ وأقبل معه عبد بن زمعة، فقال سعد بن أبي وقاص: هذا ابن أخي عهد إلي أنّه ابنه. قال عبد بن زمعة: يا رسول الله هذا أخي هذا ابن زمعة ولد على فراشه، فنظر رسول الله ﷺ إلى ابن وليدة زمعة، فإذا أشبه الناس بعتبة ابن أبي وقاص، فقال رسول الله ﷺ: هو لك هو أخوك يا عبد بن زمعة، من أجل أنّه وُلِد على فراشه، فقال رسول الله ﷺ: احتجبي منه يا سودة؛ لما رأى من شبه عتبة بن أبي وقاص، قال ابن شهاب: قالت عائشة: قال رسول الله ﷺ: الولد للفراش وللعاهر الحجر). وقال ابن شهاب: وكان أبو هريرة رضي الله عنه يصيح بذلك، في صحيح البخاري٤: ١٥٦٥، ومثله حديث: عن ابن عبّاس رضي الله عنهما: (إنّ هلالَ بنَ أُمية قذف امرأته عند النبيّ ﷺ بشريك بن سحماء فقال ﷺ: البيّنةُ أو حَدٌّ في ظهرك، فقال: يا رسول الله إذا رأى أحدُنا على امرأتِهِ رجلاً ينطلق يلتمس البيّنة، فجعل النبّي ﷺ يقول: البيّنة وإلا

والقرائنُ مع النصِّ لا تُعْتَبَرُ.

وكذا لو كَتَبَ بخطِّه صَكّاً بمالٍ عليه لزيدٍ فادّعىٰ زيدٌ بما في الصَّكِّ فأنكر المالَ لا يثبت عليه، وإن أَقَرَّ بأنّ الخَطَّ خَطُّه كما صرّحوا به؛ لأنّ حججَ الإثبات ثلاثة: البيِّنةُ والإقرارُ والنُّكول عن اليمين، والخطُّ ليس واحداً منها.

وخَطُّه وإن كان ظاهراً في صدقِ الْمُدَّعي، لكن الظَّاهرَ يصلح للدَّفع لا للإثبات علىٰ أنّه كثيراً ما يُكتب الصَّكُّ قبل أَخذه المال.

وكذا لو شهد الشَّاهدان بخلاف ما قام عليه القرينة، فالمعتبرُ هو الشَّهادة ما لم يُكذبها الحسّ، كما لو شهدا بأن زيداً قتَلَ عمراً ثمّ جاء عمروٌ حياً، أو أنّ الدَّارَ الفلانية أُجرة مثلها كذا، وكلُّ مَن رآها يقول: إن أُجرتها أكثر.

حدّ في ظهرك، فقال هلال: والذي بعثك بالحقّ إنّي لصادق فلينزلنّ الله ﷻ ما يبرئ ظهري من الحدّ، فنزل جبريل وأنزل عليه: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ}[النور:٦]، فقرأ حتىٰ بلغ {إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِين}[النور:٩]، فانصرف النبيّ ﷺ فأرسل إليها فجاء هلال فشهد والنبي ﷺ يقول: إن الله يعلم أن أحدَكما كاذب فهل منكما تائب، ثمّ قامت فشهدت فلمّا كانت عند الخامسة وقفوها، وقالوا: إنّها موجبة، قال ابنُ عبَّاس رضي الله عنهما فتلكأت ونكصت حتىٰ ظنّنا أنّها ترجع، ثمّ قالت: لا أفضح قومي سائر اليوم فمضت، فقال النبيّ ﷺ: أبصروها، فإن جاءت به أكحل العينين سابغ الأليتين خدلج الساقين، فهو لشريك بن سحماء، فجاءت به كذلك، فقال النبيّ ﷺ: لولا ما مضىٰ من كتاب الله ﷻ لكان لي ولها شأن) في صحيح البخاري٤: ١٧٧٣.

وقد يتفق قيام قرينة على أَمرٍ مع احتمال غيرِه احتمالاً قريباً، كما لو رأى حجراً منقوراً على باب دار كُتِب عليه وقفية الدَّار لا يثبت كونها وقفاً بمجرد ذلك كما صرّحوا به؛ لاحتمال أن مَن بناها كَتَبَ ذلك، وأراد أن يقفها، ثمّ عدلَ عن وقفها أو مات قبله أو وقفها، لكن استحقَّها مستحقٌّ أثبت أنّها مِلكُه، أو كانت تهدَّمت واستبدلت، أو لم يَحكم حاكمٌ بوقفِها فحكم آخرُ بصحّةِ بيعِها، أو غير ذلك من الاحتمالات الظَّاهرة التي لا يثبت معها نزع الدَّار من المتصرِّف بها تصرُّف الملاك من غير منازع مدّة مديدة، فإنّهم صرّحوا بأن التَّصرُّف القديم من أَقوى علامات الملك.

وقال الإمام أبو يوسف ﵁ في كتاب «الخراج»[(١)]: «وليس للإمام أن يُخْرِجَ شيئاً من يدِ أحدٍ إلا بحقٍّ ثابت معروف»، انتهى[(٢)].

فلذا كان الحكم بالقرائن مُحتاجاً إلى نظرٍ سديدٍ، والتَّوفيق والتَّأييد.

---

(١) الخراج١: ٧٨.

(٢) نقل هذا النص ابن نجيم في الأشباه١: ١٠٦، ثم نقل عن قاضي خان في فتاواه: قال قاضي خان في فتاويه من كتاب الوقف: «ولو أنّ سلطاناً أذن لقوم أن يجعلوا أرضاً من أراضي البلدة حوانيت موقوفةً على المسجد فرَّق، أو أمرهم أن يزيدوا في مسجدهم، قالوا: إن كانت البلدة فتحت عنوةً، وذلك لا يضرّ بالمارّ والناس، يُنفذ أمر السلطان فيها، وإن كانت البلدة فتحت صلحاً تبقى على ملك ملاكها، فلا ينفذ أمر السلطان فيها».

وعن هذا قال بعضُ العلماء المحقِّقين: لا بُدّ للحاكمِ من فقهٍ في أحكام الحوادث الكليّة، وفقهٍ في نفسِ الواقع وأحوالِ النَّاس، يميِّز به بين الصَّادق والكاذب، والمحقّ والمبطل، ثمّ يُطابقُ بين هذا وهذا، فيُعطى الواقعَ حكمَه من الواجب، ولا يَجعل الواجبَ مُخالفاً للواقع[1]، انتهى.

وكذا المفتي الذي يُفتي بالعُرف لا بُدّ له من معرفة الزّمان وأحوالِ أَهلِه ومعرفة أنّ هذا العرفَ خاصٌّ أو عامٌّ، وأنّه مُخالفٌ للنَّصِّ أو لا[2]، ولا بُدّ له من التَّخرُّجِ على أُستاذٍ ماهرٍ، ولا يَكفيه مُجردُ حفظ المسائل والدَّلائل، فإنّ المجتهدَ لا بُدّ له من معرفةِ عاداتِ النَّاس، كما قدمناه فكذا المفتي.

ولذا قال في آخر «منية المفتي»[3]: لو أنّ الرَّجلَ حفظ جميعَ كتب أَصحابنا لا بُدّ أن يَتَلْمَذَ للفتوى حتى يهتدي إليها؛ لأنّ كثيراً من المسائلِ يُجاب عنه على عادات أهل الزَّمان فيما لا يُخالف الشَّريعة، انتهى.

---

(١) معناها لا بد للفقيه من ملكة فقهية كاملة تمكنه ضبط أبواب الفقه المتعددة، ومعرفة بالواقع الذي يريد أن يفتي به، فمن لم يجمع بين الأمرين لا يستطيع أن يؤدي حكماً شرعياً موافقاً للواقع، وإنما سيكون بحثاً نظرياً لا قيمة له.

(٢) سبق تحرير هذا المسألة بما لا مثيل له، فيرجى مراجعته.

(٣) ليوسف بن أبي سعيد أحمد السَّجِسْتَانِيّ الحَنَفِي، له: «منية المفتي» لخص فيه «نوادر الواقعات» عرية عن الدلائل. توفي سنة (٦٦٦هـ) كما هامش تاج التراجم ص٣١٩، وقال صاحب هدية العارفين٦: ٥٥٤: توفي سنة (٦٣٨هـ).

وقريبٌ منه ما نقله في «الأشباه» عن «البَزَّازيّة» من أنّ المفتي يُفتي بما يقع عنده من المصلحة[1].

---

(١) المقصود بها المصلحة الشرعية لا المصلحة العقلية، ففي العبادات تكون المصلحة الشرعية بالأخذ بالأحوط، كما هو مقرّر في الفتوى في العبادات؛ لذلك كان قول أبي حنيفة هو المفتى به؛ لأنه أعلى المجتهدين درجة، فيكون الأخذ بقوله هو الأحوط.
وأما فيما عدا العبادات فإن اعتبار المصلحة محل نظر الشارع، ومن ذلك:
١. قيد الشريعة تحقيقُ وظيفة الحاكم بفعل الأصلح للرَّعية.
٢. وضعت الشريعة العقوبات التعزيرية لتحقيق المصلحة بدفع ضرر الفساد.
٣. أن ولاية القاضي نظرية «لتحقيق المصلحة».
٤. أنه يعتبر التَّرجيح بين قولين بالمصلحة.
٥. أن بناء المجتهد المطلق لمسائله بما يحقق المصلحة المتوافقة مع القواعد.
٦. أن يفتي المفتي في المستجدات بما يظهر من المصلحة المتوافقة مع القواعد.
ومن هذا يلحظ أن اعتبار المصلحة مقصد أساسي للشارع، فلا ينبغي التغافل عنه، وما اعتبر من قواعد رسم المفتي من الضرورة والعرف هو تحقيق للمصلحة.
وأما المصلحة العقلية المجردة فلا التفات لها، إن كانت المصلحةُ نابعةً من مجرد التَّفكير العقلي المجرد، بلا التفات منها للشَّرع، فهي مصلحةٌ عقليةٌ مردودةٌ، لا سيما إن كانت تعارض ما هو أقوى منها من المصالح الشَّرعيّة المعتبرة المذكورة في القرآن والسُّنة، المقعدة ضمن قواعد الشَّرع المعتبرة، التي توافقت عليها الأمّة بلا نزاع فيها، من المسائل المجمع عليها.
قال السَّرَخْسيُّ: «علَّل بعضُ مشايخنا بقلّة المؤنة فيما سقته السَّماء وبكثرتها فيما سقي بغرب أو دالية، وهذا ليس بقوي، فإنَّ الشَّرع أوجب الخمس في الغنائم، والمؤنة فيها

وقال في «فتح القدير» ـ في باب ما يوجب القضاء والكفَّارة من كتاب الصَّوم عند قول «الهداية»: ولو أكل لحمةً بين أسنانه لم يُفطر، وإن كان كثيراً يُفطر، وقال زُفر ﷺ: يُفطرُ في الوجهين، انتهى، ـ ما نصُّه: والتحقيقُ أنّ المفتي في الوقائع لا بُدّ له من ضربِ اجتهادٍ، ومعرفةٍ بأحوالِ النَّاس، وقد عُرِف أَنّ الكفّارةَ تفتقرُ إلى كمال الجناية، فينظر إلى صاحب الواقعة إن كان ممَّن يَعاف طبعُه ذلك أخذ بقول أبي يوسف ﷺ، وإن كان ممَّن لا أَثَر لذلك عنده أَخذ بقول زُفر ﷺ، انتهى[1].

أَقول: وهذا قريبٌ ممَّا قاله أبو نصر محمّدُ بن سلام[2] من كبار أئمة الحنفية وبعض أئمة المالكية في إفطار السلطان في رمضان: أنّه يُفتَى بصيام شهرين؛ لأنّ المقصود من الكفّارة الإنزجار، ويَسْهُل عليه إفطارُ شهرٍ وإعتاقُ رقبةٍ فلا يحصل الزَّجر، انتهى.

وفي «تصحيح العلامة قاسم»: فإن قلت: قد يحكون أقوالاً من غير

أكثر منها في الزِّراعة، ولكن هذا تقدير شرعيّ فنتبعه، ونعتقد فيه المصلحة وإن لم نقف عليها»، كما في العناية٢: ٢٤٦، فكانت المصلحة فيما يُقدِّره الشَّارع الحكيم لا فيما نقدِّره.

(١) من فتح القدير٢: ٣٣٤.

(٢) وهو محمد بن سلام، أبو نصر، من أهل بَلْخ، (ت٣٠٥هـ)، وقد صاحب «الجواهر» أن محمد بن سلام، ونصر بن سلام، وأبي نصر بن سلام واحدٌ، واسمه الصحيح كما ذكرنا، ينظر: الجواهر٤: ٩٢-٩٣، والفوائد ص٢٧٦.

ترجيح، وقد يختلفون في التصحيح.

قلت: يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغيُّر العرفِ وأحوال الناس، وما هو الأرفق بالناس، وما ظهر عليه التعامل، وما قَوِي وجهُه، ولا يخلو الوجود من تمييز هذا حقيقةً[1] لا ظَنّاً بنفسه، ويرجعُ مَن لم يُميز إلى مَن يُميّز، انتهى.

وقد قالوا: يفتى بقول أبي يوسف رضي الله عنه فيما يتعلَّق بالقضاء؛ لكونه جَرَّب الوقائع وعرف أحوال النّاس.

وفي «البحر عن «مناقب الإمام محمّد رضي الله عنه» للكردري: كان مُحمّد رضي الله عنه يذهب إلى الصَّباغين، ويسأل عن معاملاتهم، وما يديرونها فيما بينهم، انتهى[2].

وفي آخر «الحاوي القدسي»[3]: ومتى كان قولُ أبي يوسف ومُحمّد رضي الله عنهم

---

(١) يعني أن من حفظ الله عز وجل لدينه أن يسخر علماء لدراسته والتمكن من علومه، بحيث يكونون قادرين على معرفة الراجح من الأقوال بالنظر للواقع ومراعاة قواعد الرسم، وهذا يفيدنا أن مرد الترجيح إلى قواعد رسم المفتي، فلا يعمل إلا بما هو أرفق للناس وأنسب لمصلحتهم.

(٢) من البحر الرائق٦: ٢٨٨.

(٣) لأحمد بن محمد بن نوح القابسيّ الغَزْنَوِيّ الحَنَفِيّ، جمال الدين، من مؤلفاته: «الحاوي القدسي» وسمي به لأنه صنفه في القدس، (ت٥٩٣هـ). ينظر: الكشف ص٦٢٧، ومعجم المؤلفين١: ٣٠١، وفهرس مخطوطات الظاهرية١: ٢٨١

يوافقُ قول أبي حنيفة ﵁ لا يَتَعدَّىٰ عنه إلاّ فيما مَسَّت إليه الضَّرورة، وعُلِم أنّه لو كان أبو حنيفة ﵁ رأىٰ ما رأوا لأفتىٰ به، انتهىٰ.

وقد صَرَّحوا بأنّ قراءة الختم في صلاة التراويح سنّة، قال في «الدر المختار»[1]: لكن في «الاختيار»[2]: الأفضل في زماننا قدر ما لا يثقل عليهم[3]، وأَقَرَّه المصنفُ[4] وغيرُه.

---

(١) لمحمد بن علي بن محمد الحِصْني الأصل الحَصْكَفِي الحَنَفِي، علاء الدين، قال المحبيُّ: مفتي الحنفية بدمشق، وصاحب التصانيف الفائقة في الفقه وغيره، من مؤلَّفاته: «الدر المختار شرح تنوير الأبصار»، و«خزائن الأسرار شرح تنوير الأبصار»، و«الدر المنتقىٰ شرح ملتقىٰ الأبحر»، و«إفاضة الأنوار شرح المنار»، (ت١٠٨٨هـ). ينظر: خلاصة الأثر٤: ٦٣-٦٥، وطرب الأماثلص٥٦٤-٥٦٦.

(٢) لعبد الله بن محمود بن مَوْدُود المَوْصِليّ الحنفي، أبي الفضل، مجد الدين، قال الكفوي: وكان من أفراد الدهر في الفروع والأصول، وكانت مشاهير الفتاوىٰ علىٰ حفظه، من مؤلفاته: «المختار» وشرحه «الاختيار»، و«المشتمل علىٰ مسائل المختصر»،(٥٩٩-٦٨٣هـ). ينظر: الجواهر٢: ٣٤٩-٣٥٠، وتاج التراجم ص١٧٦-١٧٧.

(٣) انتهىٰ من الاختيار١: ٧٠، وعبارته: « والأفضل في زماننا مقدار ما لا يؤدي إلىٰ تنفير القوم عن الجماعة».

(٤) أي مصنف «التنوير»، وهو التمرتاشي.

وفي «فضائل رمضان» للزَّاهدي: أفتى أبو الفضل الكرماني والوَبَري[١]: أنّه إذا قرأ في التَّراويح الفاتحةَ وآيةَ أو آيتين لا يُكره، ومَن لم يَكُن عالماً بأهلِ زمانه، فهو جاهل، انتهى[٢].

وصَرَّحوا في المتون وغيرها من كتبِ ظاهرِ الرِّواية بأن رمضان يثبت بخبرِ عدلٍ إن كان في السَّماء علّةٌ، وإلا فلا بُدّ من جمعٍ عظيم؛ لأنّ انفرادَ الواحدِ والاثنين مثلاً برؤيةِ الهلال مع توجهِ أَهلِ البلدِ طالبين لما توجَّه هو له ظاهرٌ في غلطه، بخلافِ ما إذا كان في السَّماء علّةٌ لاحتمال أنّه رآه بين السَّحاب، ثمّ غطّاه السَّحاب، فلم يره بقيةُ أهل البلد، فلم يكن فيه دليلُ الغلط.

وروى الحسن عن الإمام رضي الله عنه: قبول الواحد والاثنين مطلقاً، قال في «البحر»: ولم أر مَن رجّح هذه الرِّواية، وينبغي العمل عليها في زماننا؛ لأنّ النَّاسَ تكاسلوا عن ترائي الأهلة، فانتفى قولهم مع توجههم طالبين؛ لما توجّه هو له، فكان التَّفرُّدُ غير ظاهر في الغلط، انتهى[٣].

---

(١) وهو الخمير الوبري، في الجواهر المضية٢: ١٨٣: له كتاب الأضحية، وفي (٤: ٣٣٩-٣٤٠): الوَبَرِيّ: بفتح الواو والباء الموحَّدة، وفي آخرها راءٌ، نسبة إلى الوَبَرِ. وفي هامش«الجواهر»: ذكره الكفوي في ترجمة عين الأئمة الكرابيسي (ت٥٨٤هـ)، وكان معاصراً له، فيكون خمير الوَبَرِيّ من رجال القرن السَّادس. وفي تاج التراجم ص١٦٧-١٦٨: قال عبد القادر: له كتاب «الأضحية».

(٢) انتهى من الدر المختار٢: ٤٧.

(٣) من البحر٢: ٢٨٨.

ولا يَخفىٰ أنّه كلامٌ وجيهٌ خصوصاً في زماننا هذا، فإنّه لو توقف ثبوتُه علىٰ الجمع العظيم لم يثبت إلا بعد يومين أو ثلاثة؛ لما نرىٰ من إهمالهم ذلك، بل نرىٰ مَن يشهد برؤيته كثيراً ما يحصل له الضَّرر من النَّاس من الطَّعن في شهادته، والقدح في ديانته؛ لأنّه كان سبباً لمنعهم عن شهواتهم، ومَن جَهِل بأهل زمانه فهو جاهل، فجزاه الله عن أهل هذا الزَّمان خيراً.

فهذا كلُّه وأَمثالُه دلائلُ واضحةٌ علىٰ أنّ المفتي ليس له الجمودُ علىٰ المنقول في كتب ظاهر الرِّواية من غيرِ مراعاةِ الزَّمان وأهلِه، وإلا يُضيع حقوقاً كثيرةً، ويكون ضررُه أَعظمُ من نفعِه.

فإنّا نرىٰ الرَّجل يأتي مُستفتياً عن حكم شرعيّ ويكون مرادُه التَّوصُّل بذلك إلىٰ إضرار غيره، فلو أخرجنا له فتوىٰ عمّا سُئِل عنه نكون قد شاركناه في الإثم؛ لأنّه لم يتوصَّل إلىٰ مرادِه الذي قصدَه إلا بسببنا.

مثلاً: إذا جاء يَسأَلُ عن أُخت له في حضانةِ أُمِّها، وقد انتهت مدةُ الحضانة، ويريدُ أَخذها من أُمِّها، وتعلم أنّه لو أخذها من أُمِّها لضاعت عنده وما قصدُه بأخذها إلا أذيةَ أُمِّها أو التَّوصل إلىٰ الاستيلاءِ علىٰ مالها أو ليزوِّجَها لآخر ويتزوَّج بها بنتَه أو أُخته، وأمثال ذلك.

فعلىٰ المفتي إذا رأىٰ ذلك أن يُحاول في الجواب، ويقول له: الإضرارُ لا يجوز ونحو ذلك.

وقد ذكر في «البحر» مسائل عن «روض النَّوويّ»، وذكر أنّها توافقُ قواعد مذهبنا منها:

قوله: فرع: للمفتي أن يُغَلِّظَ للزَّجر متأوّلاً، كما إذا سأله مَن له عبدٌ عن قتله، وخشي أن يقتلَه جاز أن يقول: إن قتلته قتلناك مُتأوّلاً؛ لقوله ﷺ: (مَن قتل عبداً قتلناه)(١)، وهذا إذا لم يترتب على إطلاقِهِ مفسدةٌ، انتهى(٢).

---

(١) فعن سمرة رضي الله عنه، قال ﷺ: «من قتل عبده قتلناه، ومن جدع عبده جدعناه» في سنن أبي داود٤: ١٧٦، وسنن الترمذي٤: ٢٦، وقال: حسن غريب.

(٢) وكتبت في «ردّ المحتار» في باب القسامة: فيما لو ادعى الوليُّ على رجلٍ من غيرِ أَهلِ المحلةِ وشَهِدَ اثنان منهم عليه لم تُقْبَل عنده، وقالا: تقبل...الخ، نقل السيد الحموي عن العلامة المقدسي أنه قال: توقفت عن الفتوى بقول الإمام، ومنعت من إشاعتِه؛ لما يترتب عليه من الضرر العام فإن من عرفه من المتمردين يتجاسر على قتل النفس في المحلات الخالية من غيرِ أَهلها معتمداً على عدمِ قبول شهادتهم عليه، حتى قلت: ينبغي الفتوى على قولهما لا سيّما والأحكام تختلف باختلاف الأيام، اهـ، وكتبت أيضاً في «رد المحتار» في باب العشر والخراج في مسألة: ما إذا زرع صاحب الأرض أرضه ما هو أدنى مع قدرته على الأعلى، قالوا: وهذا يُعلم ولا يُفتى به؛ كيلا يتجرأ الظلمة على أخذ أموال الناس، قال في «العناية»: ورُدَّ بأنّه كيف يكون الكتمان ولو أَخذوا كان في موضعه؛ لكونه واجباً، وأُجيب بأنّا لو أَفتينا بذلك لادّعى كلُّ ظالمٍ في أَرضٍ شأنها ذلك أنّها قبل هذا كانت تُزْرَعُ الزَّعفران مثلاً، فيأخذ خراج ذلك، وهو ظلمٌ وعدوان، اهـ، وكذا قال في «فتح القدير» قالوا: لا يُفتى بهذا لما فيه من تسليطِ الظلمةِ على أموال المسلمين إذ يدَّعي كلُّ ظالمٍ أنّ الأرض تصلح لزراعة الزَّعفران ونحوه، وعلاجه صعب، اهـ، منه رحمه الله.

فإن قلت: إذا كان على المفتي اتباع العرف وإن خالف المنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية فهل هنا فرقٌ بين العرف العام والعرف الخاصّ كما في القسم الأول، وهو ما خالف فيه العرف النصّ الشرعي؟

قلت: لا فرق بينهما هنا إلاّ من جهةِ أَنّ العرفَ العامَ يثبت به الحكمُ العامُ، والعرفُ الخاصُّ يثبت به الحكم الخاصّ(١).

وحاصلُه: أنّ حكمَ العرف يثبت على أهلِه عامّاً أو خاصّاً، فالعرفُ العامُّ في سائر البلاد يثبت حكمه على تلك البلدة فقط؛ ولهذا قال العلامّة السيد أحمد الحمويّ في «حاشيته على الأشباه» ما نصّه: قوله: الحكم العامُّ لا يثبت بالعرفِ الخاصِّ يفهم منه: أنّ الحكمَ الخاصَّ يثبتُ بالعرفِ الخاص، ومنه ما تَقَدَّم في الكلام على المدارس الموقوفة على درس الحديث، ولا يُعْلَمُ أنّ الواقفَ أراد قراءة ما يتعلَّق بمعرفة المصطلح أو قراءة متن الحديث حيث قيل: باتباع اصطلاح كلّ بلد، انتهى(٢).

---

(١) ما قرّره ابنُ عابدين هاهنا في غاية الدِّقّة، وهو ما سبق تقريره في بداية الرسالة بأنّ عرف كلّ بلد معتبرٌ فيها، فإن كان العرف يشتمل عدّة بلاد اعتبرها فيها، وينبغي أن يكون البحث في العرف مع وجود الحديث آخذاً لنفس الحكم؛ لأنّ الأمرَ فيه لا يختلف عمّا هو هنا، فكان ما قرَّره ابن عابدين سابقاً فيما يتعلق بعلاقة العرف بالحديث عاماً كان أو خاصّاً محلّ نظرٍ، وهو معارض لما يقرَّر هاهنا، فلينتبه.

(٢) من غمز العيون ١: ٣١٥.

يعني إن كان واقفُ المدرسة في بلدةٍ تعارف أهلُها إطلاقَ المحدِّثِ على العالمِ بمصطلح الحديث: أي بعلم أصوله كـ«النُّخبة»[1]، و«مختصر ابن الصَّلاح»[2]، و«ألفية العراقي»[3] يُصْرَفُ الوقفُ إليه، وإن تعارفوا إطلاقَه على العالمِ بمتن الحديث: كـ«صحيح البُخاري» و«مسلم» يُصْرَفُ إليه.

---

(١) نخبة الفكر في أصول الحديث؛ لأحمد بن علي بن محمد الكِنَاني العَسْقَلانِيّ المِصْريّ القَاهِريّ الشّافِعِي، أبي الفضل، شهاب الدين، المعروف بابن حَجَر، وهو لقب لأحد آبائه، من مؤلفاته: «فتح الباري بشرح صحيح البخاري»، و«هدي الساري مقدمة فتح الباري»، و«إنباء الغمر بأبناء العمر»، قال اللكنوي: وكل تصانيفه تَشهد بأَنَّهُ إمام الحفاظ محقِّق المحدِّثين، زُبدةُ النّاقدين، لم يُخلف بعد مثله، (٧٧٣-٨٥٢هـ). ينظر: الضوء اللامع٢: ٣٦-٤٠، والكشف١: ١٠٦.

(٢) لعثمان بن عبد الرحمن بن عثمان النصري الكردي الشَّهْرَزُورِيّ الشَّرَخاني الدِّمَشِقيّ، أبي عمرو، تقي الدين ، المعروف بابن الصَّلاح، قال: الأسنوي: كان إماماً في الفقه والحديث، عارفاً بالتفسير والأصول النحو ورعاً زاهداً ملازماً لطريقة السلف الصالح لا يمكن أحداً في دمشق من قراءة المنطق والفلسفة، والملوك تطيعه في ذلك، (٥٧٧-٦٤٣هـ). ينظر: وفيات٣: ٢٤٣-٢٤٥، وطبقات الأسنوي٢: ٤١.

(٣) لعبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن الكردي الرازناني الأصل المهراني العراقي المصري الشَّافِعِيّ، أبي الفضل، زين الدين، من مؤلفاته: «الألفية»، و«فتح المغيث شرح ألفية الحديث»، و«المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار»، (٧٢٥-٨٠٦هـ). ينظر: الضوء اللامع٤: ١٧١-١٧٨)، والبدر الطالع١: ٣٥٤-٣٥٦.

وقدّمناه عن مشايخ بَلْخ أنهّم قالوا: في كلِّ حِلّ عليّ حرام أنّ محمّداً رضي الله عنه قال: لا يقع الطَّلاق إلاّ بالنيّة بناءً على عرف دياره، أمّا في عرف بلادنا فيقع، فهذا صريحٌ في اعتبار عرف بعضِ البلاد، واعتبار العرف الحادث على عرفٍ قبله.

وأصرح منه: أنّهم ذكروا في المتون وغيرها في باب الحقوق: أنّ العلوَ لا يدخل بشراءِ بيتٍ لكلِّ حقٍّ هو له، وبشراءٍ منزل لا يدخل إلاّ بكلِّ حقٍّ هو له لو بمرافقه ويدخل في الدَّار مطلقاً، فقال في «البحر» نقلاً عن «الكافي»: أنّ هذا التفصيلَ مبنيٌّ على عرف الكوفة، وفي عرفنا: يدخل العلوُّ في الكلّ، والأحكام تبتنى على العرفِ فيُعْتَبَرُ في كلِّ إقليم، وفي كلِّ عصرٍ عُرْفُ أهله، انتهى.

وفيه في فصل ما يدخل في البيع تبعاً: إنّ السُّلَمَ المنفصل لا يدخل في البيع في عرفهم، وفي عرف القاهرة: ينبغي دخوله مطلقاً؛ لأنّ بيوتَهم طبقات لا ينتفع بها بدونه، انتهى، وأصله في «فتح القدير»، وهو مأخوذٌ من قول «الهداية» في دخول المفتاح تبعاً للغلق؛ لأنه لا ينتفع به إلا به.

وفي «الأشباه»: حلف لا يأكل لحماً حَنَثَ بأكلِ الكبدِ والكرشِ على ما في «الكنز» مع أنّه لا يُسَمَّى لَحْماً عُرفاً؛ ولذا قال في «المحيط»: أنه إنّما يَحْنَثُ على عادةِ أهلِ الكوفة، وأمّا في عرفنا فلا يحنث؛ لأنه لا يُعَدُّ لحماً، انتهى[1]، وهو حسنٌ جداً.

---

(١) من الأشباه١: ٨١.

ومن هنا وأَمثاله عُلِم أنّ العجميَّ يُعتبر عرفه قطعاً.

ومن هنا قال الزَّيلعيُّ في قول «الكنز»: والواقفُ على السَّطح داخلٌ[1]: أنّ المختار أن لا يحنث في العجم؛ لأنّه لا يُسَمَّى داخلاً عندهم[2]، انتهى كلام «الأشباه»[3].

وفيها أيضاً[4] عن «منية المفتي»: دفعَ غلامَه إلى حائكٍ مدّةً معلومةً لتعليم النَّسج ولم يُشترطْ الأجر على أحدٍ، فلمّا عَلِمَ العملَ طلبَ الأُستاذُ الأجرَ من المولى، والمولى من الأستاذ، ينظر إلى عرف أهل تلك البلدة في ذلك العمل...الخ.

وفيها أيضاً: لو باع التاجر في السُّوق شيئاً بثمن ولم يصرحا بحلول ولا تأجيل، وكان المتعارفُ فيما بينهم أنّ البائع يأخذ كلَّ جمعةٍ قدراً معلوماً انصرف إليه بلا بيان؛ قالوا لأنّ المعروف كالمشروط، انتهى[5].

ولا شكّ أنّ هذا لم يُتعارف في كثيرٍ من البلادِ فاعْتُبِرَ فيه عرفُ أهلِ ذلك السُّوق الخاصّ مع أنّ المنصوصَ عليه في كتبِ المذهب حلولُ الثمن ما لم يشترط تأجيلَه.

---

(١) انتهى من الكنز ص٣٣٠.

(٢) انتهى من تبيين الحقائق٣: ١١٨.

(٣) الأشباه ص٨٤.

(٤) أي في الأشباه١: ٨٦.

(٥) من الأشباه١: ٨١.

ومثلُه ما صرَّحَ به أصحابُ المتون كـ«الكنز» وغيرِه فيما لو حلف لا يأكل خبزاً أو رأساً من أنّ الخبزَ ما اعتاده أَهلُ بلدِه، والرأسُ ما يُباع في مصره.

وذكر الشُّراح: أنّ علىٰ المفتي أن يُفتي بما هو المعتادُ في كلِّ مصرٍ وَقَعَ الحلف فيه.

وفي باب الربا من «البحر» عن «الكافي»: والفتوىٰ علىٰ عادة الناس.

فهذه النقولُ ونحوها دالّةٌ علىٰ اعتبارِ العرفِ الخاصّ، وإن خالف المنصوصَ عليه في كتبِ المذهبِ ما لم يُخالف النصَّ الشرعيّ، كما قدمناه.

وكيف يصحُّ أن يُقال: لا يعتبرُ مطلقاً مع أنّ كلَّ مُتَكَلِّم إنّما يقصدُ ما يَتَعارفُه.

وفي «جامع الفصولين» مطلق الكلام فيما بين النّاسِ ينصرفُ إلىٰ المتعارف، انتهىٰ.

وفي »فتاوىٰ العلامة قاسم»: التحقيقُ أنّ لفظَ الواقفِ والموصي والحالف والناذر، وكلُّ عاقدٍ يُحْمَلُ علىٰ عادتِهِ في خطابهِ ولغتهِ التي يَتَكَلَّمُ بها وافقت لغةَ العرب ولغةَ الشَّارع أو لا، انتهىٰ[1].

---

(١) وفي «شرح السير الكبير» للسَّرَخسيّ: الحاصل أنه يعتبر في كلِّ موضعٍ عرف أهل ذلك الموضع فيما يطلقوا عليه من الاسم، أصله ما روي أن رجلاً سأل ابن عمر رضي الله عنهما أنّ صاحباً لنا أَوْجَبَ بدنةً أفتجزيه البقرة، فقال ممن صاحبكم، فقال: من بني رباح، فقال:

أقول: وبما قررَّناه تَبيَّنَ لك أنّ ما تَقَدَّمَ عن «الأشباه» من أنّ المذهبَ عدمُ اعتبار العرف الخاصّ إنّما هو فيما إذا عارض النّصَّ الشَّرعيَّ فلا يُتْرَكُ به القياس ولا يُخَصُّ به الأثر، بخلاف العرف العام[1]، كما مَرّ تقريرُه فيما نقلناه عن «الذَّخيرة» في الباب الأوّل.

وأمّا العرف الخاصُّ إذا عارض النصَّ المذهبيَّ المنقولَ عن صاحبِ المذهب فهو معتبرٌ كما مشى عليه أصحابُ المتون والشُّروح والفتاوى في الفروعِ التي ذكرناها وغيرها.

وشمل العرفُ الخاصُّ القديمَ والحادثَ كالعرف العام.

وبما قرَّرناه أيضاً: اتضح لك معنى ما قاله في «القُنية»، وأَشرنا له في البيت السَّابق: من أنّه ليس للمفتي ولا للقاضي أن يَحْكما بظاهر الرِّواية ويتركا العرف، والله تعالى أعلم.

ومتى اقتنت بنو رباح البقر، إنما وهم صاحبكم الإبل، اهـ. منه رحمه الله. وفي مصنف ابن أبي شيبة٣: ٣٢٧: عن سليمان بن يعقوب عن أبيه قال: «مات رجل من الحي وأوصى أن ينحر عنه بدنة فسألنا ابن عباس ﵄ عن البقرة، فقال: تجزي، قال: من أي قوم أنت؟ قال: قلت: من بني رباح، قال: وأني لبني رباح البقر إنما البقر للأزد وعبد القيس».

(١) لكن سبق تقرير أنّ هذا البحث لابن عابدين محلّ نظر، وأنّ العرفَ الخاصَّ والعامَّ معتبرٌ مع النَّصّ الشَّرعيّ إن كان معللاً، لكن العرف الخاص خاصٌ بأهله والعام يشمل عامة البلاد.

تنبيهٌ:

اعلم أنّ كلاً من العُرفِ العامِّ والخاصِّ إنّما يُعتبرُ إذا كان شَائعاً بين أَهلِهِ يعرفُه جميعُهم؛ ولهذا نقل البيريُّ في «شرح الأشباه» عن «المستصفى» ما نَصُّه: التَّعاملُ العامُّ: أي الشَّائعُ المستفيضُ، والعرفُ المشتركُ لا يصحُّ الرُّجوع إليه مع التَّردُّد، انتهى.

ثمّ نَقَلَ عن «المستصفى» أَيضاً ما نصُّه: ولا يَصْلُحُ مُقيِّداً؛ لأنّه لَمَّا كان مُشْتَرَكاً صار مُتعارضاً، انتهى.

فقوله: التَّعاملُ العامُّ يشمل العام مطلقاً: أي في جميعِ البلاد، والعام المقيَّد: أي في بلدةٍ واحدةٍ، فكلٌّ منهما لا يكون عامّاً تُبْنَى الأحكام عليه حتى يكون شائعاً مستفيضاً بين جميع أهله.

أَمّا لو كان مُشتركاً فلا يُبْنَى عليه الحكم؛ للتردُّد في أنّ المتكلِّمَ قَصَدَ هذا المعنى أو المعنى الآخر فلا يتقيَّدُ أحد المعنيين؛ لتعارضهما بتحقُّقِ الاشتراك.

أقول: وينبغي تقييد ذلك بما إذا لم يغلب أَحدُ المعنيين على الآخر، كما يُشْعِرُ به قوله: والعرفُ المشترك، فإن الاشتراك يقتضي تساوي المعنيين.

وكذا قوله: صار متعارضاً، فإن المرجوحَ لا يعارض الرَّاجح، وإنّما المتعارضان ما كانا مُتساويين، أمّا لو كان أحدُهما أشهرَ كانت الشُّهرةُ قرينةً على إرادته.

ولذا قال في «الأشباه»: إنّما تعتبرُ العادةُ إذا اطّردت أو غَلَبَت؛ ولذا قالوا في البيع: لو باع بدراهم أو دنانير، وكانا في بلدٍ اختلف فيها النقود مع الاختلاف في المالية والرَّواج انصرفَ البيع إلى الأغلب، قال في «الهداية»: لأنه هو المتعارفُ، فينصرف المطلق إليه، انتهى[1]، فهذا صريحٌ فيما قلناه، والله تعالى أعلم.

* * *

(١) من الأشباه ١: ٨١.

فصل
في ذكرِ بعضِ فروع مهمّة
مبنيّةٌ على العُرف

١ .**منها**: ما في «الذَّخيرة البُرهانيّة» وغيرها: لو جَهَّزَ ابنتَه فماتت، فادّعى أنّه دفعه عاريةً لا مِلكاً، فالقولُ للزَّوج؛ لأنَّ الظَّاهرَ التَّمليك، وحُكِي عن السُّغدي[1]: أنّه للأب؛ لأنّ اليدَ من جهته، وقال الصَّدرُ الشَّهيدُ[2] في

---

(١) هو علي بن الحسين بن محمد السُّغْدِيّ، أبو الحسن، شيخ الإسلام، قال الكفوي: كان إماماً فاضلاً فقيهاً مناظراانتهت إليه رئاسة الحنفية، ورحل إليه في النوازل والواقعات، من مؤلفاته: «النتف في الفتاوى»،و«شرح الجامع الكبير»، (ت٤٦١هـ). ينظر: الجواهر٢: ٥٦٧، وطبقات ابن الحنائي ص٧٣، والفوائد ص٢٠٣.

(٢) هو عمر بن عبد العزيز بن مازه، المعروف بالصدر الشهيد، أبو محمد، برهان الأئمة، حسام الدين، من مؤلفاته: «شرح الجامع الصغير»، و«الفتاوى الصغرى»، و«الفتاوى الكبرى»، و«شرح أدب الخصاف»، و«الواقعات»، و«المنتقى»، و«عمدة المفتي والمستفتي»، (٤٨٣-٥٣٦هـ). ينظر: الجواهر٢: ٦٤٩-٦٥٠، والفوائد ص٢٤٢، والنُّجوم الزاهرة٥: ٢٦٨-٢٦٩.

«واقعاته»: المختار للفتوى أنّ القولَ للزَّوج إذا كان العُرفُ مستمراً أنّ الأبَ يدفع مثلَه جهازاً لا عاريةً كما في ديارنا، وإن كان مشتركاً، فالقول للأب، انتهى.

ومشى عليه في «التَّنوير» من (كتاب العارية)، وكذا في «الأشباه»، وصَرَّحَ أيضاً بأنَّ هذا التَّفصيلَ هو المختار للفتوى، وحكى عن قاضي خان[1] قولاً رابعاً وهو قوله: وعندي: أنّ الأبَ إن كان من كرامِ النّاسِ وأشرافِهم لم يُقْبَل قولُه، وإن كان من الأوساط قُبِل، انتهى[2].

أقول: ويُمكن التَّوفيقُ بأن القولَ الأوّل مبنيٌّ على استمرارِ العرفِ بقرينة قوله: لأنّ الظَّاهرَ التَّمليك: أي الظَّاهرَ في العُرف والعادة المستمرة، أمّا إذا لم يكن ذلك هو العادة المستمرة لم يكن التَّمليك ظاهراً، بل كان القولُ للأب؛ لأنّه لا يُعرفُ إلا من جهتِه.

وعلى هذا يحمل قول السُّغدي: أنّه للأب.

---

(١) وهو حسن بن منصور بن محمود بن عبد العزيز الأُوزْجَنْدِي الفَرْغَانِي الحَنَفِي، أبو القاسم، فخر الدين، المشهور بقاضي خان، من مؤلفاته: «الخانية»، و«شرح الجامع الصغير»، و«شرح الزيادات»، قال الحصيري: هو القاضي الإمام، والأستاذ فخر الملَّة ركن الإسلام، بقيَّة السلف، مفتي الشرق، (ت٥٩٢هـ). ينظر: الجواهر٢: ٩٤، وتاج التراجم ص١٥١-١٥٢.

(٢) الأشباه١: ٨٦.

وأمّا ما ذكره قاضي خان ﷺ فهو في الحقيقة بيانٌ لموضعِ الاستمرار وموضعِ الاشتراك الواقعين في القولِ المختار للفتوىٰ، بأن استمرارَ دفعه جهازاً لا عاريةً إنّما هو فيما إذا كان الأبُ من الأشراف، وأنّ عدمَ الاستمرار إنّما هو فيما بين أوساط النَّاس.

لكن قد يُقال: إنّ الدَّفعَ عاريةً نادرٌ بين الأوساط، والعبرةُ للغالب كما حرَّرناه آنفاً وحينئذٍ فقولهم: وإن كان مشتركاً فالقولُ للأبِ معناه: إذا كان الاشتراك علىٰ سبيل التَّساوي.

أمّا لو تَرَجَّحَ أحدُهما كما هو الواقع في زماننا فيما بين أكثرِ النَّاسِ من الدفع تمليكاً، فالأظهر أنّ القولَ للزَّوج؛ لأنّ الشَّائعَ الغالبَ هو الظاهر، والظاهرُ يصلحُ للدفع، فتندفع به دعوىٰ الأب أنّه عاريةٌ.

لكن بقي هنا شيء: وهو أنّ ظاهرَ كلامهم أنّ القولَ للزَّوج وإن صَرَّحَ بدعوىٰ التَّمليك مع أنّ التَّصريحَ بذلك إقرارٌ بملكِ الأبِ ودعوىٰ انتقاله إلىٰ البنت، ولا عبرة للظَّاهر مع الإقرار.

ويدلُّ لذلك ما في «البحر» عن «البدائع» في مسألةِ اختلافِ الزَّوجين في متاعِ البيتِ من أنّ القولَ لكلٍّ منهما فيما يصلح له؛ لأنّ الظَّاهرَ شاهدٌ له ما لم تُقِرّ المرأةُ بأنّ هذا المتاعَ اشتراه الزَّوج، فإن أَقَرَّت بذلك سَقَطَ قولُها؛ لأنّها أَقَرَّت بالملك لزوجها، ثمّ ادَّعت الانتقال إليها، فلا يثبت الانتقال إلا بالبَيِّنةِ، انتهىٰ[1].

---

(١) من البحر ٧: ٢٢٥.

ثمّ قال: وكذا إذا ادَّعت أنَّها اشترته منه، كما في «الخانية».

ولا يخفى أنّه لو برهن على شرائه كان كإقرارها بشرائه منه، فلا بُدّ من بيّنةٍ على الانتقال إليها منه بهبةٍ ونحوِها، ولا يكون استمتاعُها بمشريه ورضاه بذلك دليلاً على أنّه مَلَّكَها ذلك، كما تفهمه النِّساء والعوام، وقد أفتيت بذلك مراراً، اهـ.

أقول: وقد يُجاب بالفرق بين المسألتين: بأن العرفَ المستمرَ في تمليك الأب الجهازَ مُصَدِّقٌ لدعوى التمليك فلم يعتبر ما استلزمه الدعوى من الإقرار.

أمّا مسألةُ الأمتعة فإن العرفَ المستمرَّ فيها هو ملك المرأة للصالح لها، وهي لم تدع الملك حتى يكون العرفُ مصدقاً لها، بل ادّعت التمليك الذي لا يُصدِّقُه العرف، فاعتبر ما استلزمته دعواها من الإقرار.

ونظيرُه: ما قالوا فيما لو أرسل إلى زوجته شيئاً وادّعى أنّه من المهر وادّعت أنّه هديه، فالقولُ له في غيرِ المهيأ للأكل، والقولُ لها في المهيأ له كخبز ولحم مشوي؛ لأنّ الظَّاهرَ يُكذِّبُه.

وكذا لو ادّعت أنّه من المهرِ وادّعى أنّه وديعة، فإن كان من جنسِ المهر فالقولُ لها، وإلا فله بشهادة الظاهر، فقد حَكَّموا الظاهر في المسألتين، لكنّ الثانية أشبه بمسألتنا؛ لأنّ في الأُولى اتفقا على التمليك، واختلفا في صفته.

وفي الثَّانية: ادّعت المرأة التَّمليكَ وأَنكره، وجعلوا القولَ لها عَمَلاً بالظَّاهرِ كما في مسألةِ الجهاز، والله تعالىٰ أعلم.

ومقتضىٰ هذا أنّها لو ادّعت المبعوث أنّه من الكسوةِ الواجبةِ عليه، وهو من جنسِها أن يكون القولُ قولها كما في المهر.

وعلىٰ هذا فقوله في «البحر»: ولا يكون استمتاعُها بمشريه... الخ، ينبغي تقييدُه بنحو أثاث المنزل من نحوِ فراشٍ وحصيرٍ وأَوانٍ بخلافِ ثيابِ البدنِ التي ألبسها إيّاها فليس له أخذُها، كما قالوا: فيما لو اتخذ لولده الكبير أو تلميذه ثياباً، وسَلَّمَها إليه ليس له دفعُها لغيرِه.

وكذا الصَّغيرُ وإن لم يُسَلِّم إليه.

٢. **ومنها**: ما مَرَّ من دخولِ العلوِ في بيعِ البيتِ والمنزلِ والدَّارِ وإن لم يذكر بحقوقِهِ ومرافقِهِ بناءً علىٰ العرف الحادث، كما مَرَّ عن «الكافي»، وأنّ ما في المتون من التَّفصيل مبنيٌّ علىٰ عرف الكوفة.

أَقول: وعلىٰ هذا فما في المتون أَيضاً من أَنّ الشِّربَ لا يدخلُ في البيعِ بدون التَّصريح، أو ذكر الحقوق مبنيٌّ علىٰ عرفِهم أَيضاً.

ولا شَكّ في دخوله في عرف ديارنا الشَّاميّة، فإنَّ الدَّارَ التي لها شربٌ يجري إليها تزداد قيمتُها زيادةً وافرةً، وقد كنت ذكرت ذلك بحثاً[1] فيما عَلَّقْتُه علىٰ «البحر».

---

(١) وهي ما خرَّجه من المسائل المستجدة بناء علىٰ قواعد الفقهاء، فقد شاع عند المتأخرين إطلاق كلمة بحثاً عليه.

ثمّ قريباً من كتابتي لهذا المحلّ صارت هذه المسألة واقعةُ الفتوىٰ: حيث باع رجلٌ داراً عظيمةً بصالحيّةً دمشق مشتملةً علىٰ مياه غزيرةٍ يقصدُها الأُمراء وكبار التُّجار للتَّنزُّه أيّام الصَّيف والرَّبيع، فأراد البائعُ أن يمنعَ الماءَ عن الدَّار؛ ليتوصَّل إلىٰ مقايلةِ[1] البيع من المشتري؛ لأن الدَّارَ بدون الماء رُبّما لا تساوي نصف الثَّمن، وتعلَّل بما ذكَره الفقهاءُ من عدمِ الدُّخول بلا ذكر كلِّ حَقٍّ ونحوه.

فأَجبت: بأنّه ليس له ذلك بناءً علىٰ العرف، ثمّ راجعت «الذَّخيرة البُرهانية» في (الفصل الخامس فيما يدخل تحت البيع من غيرِ ذكره صريحاً وما لا يدخل)، فرأيته قال بعد ما ذكر مسألة الشِّرب والطَّريق والبستان: «فالأصلُ أنّ ما كان في الدَّار من البناء أو كان متصلاً به يدخل في بيعِها من غيرِ ذكرٍ بطريقِ التَّبعيّة، وما لا فلا، إلا إذا كان شيئاً جرىٰ العرف فيه فيما بين النَّاس أنَّ البائعَ لا يمنعه عن المشتري، فحينئذٍ يدخل وإن لم يذكره في البيع، والمفتاح يدخل استحساناً لا قياساً؛ لأنّه غيرُ متصلٍ بالبناء، وقلنا: بالدُّخول بحكمِ العرف، والقفلُ والمفتاحُ لا يدخلان، والسُّلمُ إن كان متصلاً بالبناء يدخل وإلا فلا، ومثله السَّرير، انتهىٰ ملخصاً.

فعُلِم من قوله: فقلنا: بالدُّخول بحكم العرف أنّ ما نَصُّوا علىٰ عدم دخوله إنّما لم يدخل؛ لعدمِ التَّعارف بدخوله، وأنّه لو جَرَىٰ العرفُ بدخوله

---

(١) أي من الإقالة: أي من أجل أن يطلب منه المشتري إقالة البيع وفسخه ليعود المبيع إلىٰ البائع.

لدخل، فالشِّربُ لم يتعارفوا دخوله فقالوا: إنّه لا يدخل، والمفتاح تعارفوا دخوله، فقالوا: إنّه يدخل.

ويَدُلُّ على ذلك أنّه بعد أن ذكرَ عدم دخول الشِّرب والطِّريق، قال: والأصل... الخ، فبَيَّنَ بذلك الأصل أنّ ما كان القياس عدم دخوله إنّما لا يدخل إذا لم يُتَعارف دخولُه، فإذا تُعورف دخولُه دخل؛ لأنّ العرفَ يُعارض القياس؛ ولذا دخل المفتاح، فإذا تُعورف دُخولُ الشِّرب كما في زماننا يدخل.

ويدل على ذلك أيضاً: أنّهم نصّوا على أنّ السُّلَّمَ الغير المتصل لا يدخل: أي لعدم العرف، انتهى فتأمّل مع أنّه في «الفتح» و«البحر» صَرَّحا بدخوله في البيت المبيع بالقاهرة دون غيرها؛ لأنّ بيوتَهم طبقات لا ينتفع بها إلا به، كما قدّمناه.

فإذا دخلَ السُّلَّم الذي نَصَّ الفقهاءُ صريحاً على عدمِ دخوله اعتباراً للعرف الخاصّ بأَهل القاهرة؛ لأنّه لا ينتفع بالبيت إلا به، مع أنّ المشتري يُمْكِنُه أن يَعْمَلَ سُلَّماً لنفسِه بقيمةٍ يسيرة.

فما بالك بالشِّرب الذي لو أَراد المشتري أن يُجري بَدلَه شِرباً آخر يحتاجُ إلى أن ينفقَ قدرَ قيمةِ الدّار أو أكثر مع أنه لائتلاف أهلِ ديارنا على جَريان المياه في دورِهم لا يُمْكِنُهم الانتفاعُ بالدَّار إلا بمائها، والدَّارُ التي لا ماء لها لا يسكنُها غالباً إلا العاجز عن شراءِ دار لها ماءٌ جارٍ.

ولا سيّما إذا كانت الدَّارُ معدّةً للتَّنزُّه مثل الدَّار المذكورة في الحادثة، فإنّ أعظم المقاصد من سكناها التَّنزه بمائها الغزير؛ ولذا بُنيت هذه الدَّار في أحسن موضعٍ من صالحيّة دمشق، هو أكثرُها ماءً وأعدلُها هواءً، فلا ينبغي التَّردُّد في دخولِ مائها تَبَعاً لها، والله تعالى أعلم.

٣.ومنها: أنّهم قالوا: الحلفُ بالعربيةِ في الفعلِ المضارع المثبت لا يكون إلاّ بحرفِ التَّأكيد، وهو اللامُ والنون: كقوله: والله لأفعلنّ كذا حتى لو قال: والله أَفعل كذا كانت يمينه على النفي، وتكون لا مضمرة، كما في {تَاللهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ}[يوسف:٨٥]، فكأنّه قال: والله لا أفعل؛ لامتناعِ حذفِ حرفِ التَّوكيد في الإثبات، بخلافِ حرف النَّفي.

قال شيخُ الإسلام العلامةُ المُحَقِّقُ الشيخ عليّ المقدسيّ[1] في «شرحه على نظم الكنز»: فعلى هذا أكثر ما يقع من العوام لا يكون يميناً؛ لعدم اللام والنون فلا كفّارة عليهم فيها، انتهى: أي لا يكون يميناً على الإثبات فلا كفّارة عليهم إذا تَركوا ذلك الشيء، ثُمّ قال: لكن ينبغي أن تلزمَهم لتعارفِ الحلفِ بذلك.

---

(١) وهو علي بن محمد بن علي الخزرجي الحنفي، نور الدين ابن غانم، من مؤلفاته: «الرمز في شرح نظم الكنز» لابن الفصيح، و«نور الشمعة في أحكام الجمعة»، و«بغية المرتاد في تصحيح الضاد»، (٩٢٠ - ١٠٠٤ هـ). ينظر: الأعلام٥: ١٢.

ويؤيِّده ما نقلناه عن «الظَّهيرية»[1]: أنّه لو سَكَّن الهاء أو رَفَع أو نَصَبَ بالله يكون يَميناً مع أن العربَ ما نَطَقَت بغير الجرّ، انتهى.

قال العلامةُ الشيخُ إبراهيم الحلبيّ[2] في «حاشيته على الدرّ المُختار»: وقولُ بعضِ النَّاس أنّه يُصادم المَنقول في المذهبِ يُجاب عنه: بأن المنقولَ في المذهب كان على عرفِ صدر الإسلام قبل أن تتغيَّرَ اللغة، وأمّا الآن فلا يأتون باللام والنُّون في مثبتِ القسم أَصلاً، ويُفَرِّقون بين الإثبات والنفي بوجود لا وعدمها، وما اصطلاحهم على هذا إلا كاصطلاحهم لغة الفرس ونحوها في الأيمان لَمن تَدَبَّر، انتهى.

قلتُ: وكهذه المسألةُ ما ذكره في «البحر» في (باب التَّعليق): إنّ جوابَ الشَّرط يجب اقترانُه بالفاء إذا وقعَ جملةً اسميةً أو فعليةً فعلُها طلبيٌّ أو جامدٌ أو مقرونٌ بها، أو قد، أو لن، أو تنفيس، أو القسم، أو ربّ، فلا يَتَحقَّق التَّعليق إلا بالفاء في هذه المواضع، إلا أن يتقدَّم الجواب فيتعلَّق بدونها، على أنّ الأوّل هو

---

(١) لمحمد بن أحمد بن عمر المحتسب البُخَاريّ الحَنَفي، ظهير الدين، ومن مؤلَّفاته: «الفتاوي الظهيرية»، و«الفوائد الظهيرية»، (ت٦١٩)، قال اللكنوي: طالعت «الفتاوي الظهيرية» فوجدته كتاباً متضمناً للفوائد الكثيرة. ينظر: الفوائد ص٢٥٧، والكشف٢: ١٢٢٦.

(٢) وهو إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحَلَبي الحنفي، من مؤلفاته: «تحفة الأخبار» حاشية على الدر المختار، و«شرح جواهر الكلام»، و«نظم السيرة» ، (ت١١٩٠). ينظر: الأعلام١: ٧٤.

الجواب عند الكوفيين، أو دليل الجواب عند البصريين، فلو لم يأتِ بالفاءِ في موضع وجوبها كان منجزاً: كإن دخلت الدار أنت طالق، فإن نوىٰ تعليقَه دُيِّن، وكذا إن نوىٰ تقديمه.

وعن أبي يوسف رضي الله عنه: أنّه يتعلَّقَ حملاً لكلامه علىٰ الفائدة، فتضمر الفاء بناء علىٰ قول الكوفيين بجواز حذفها اختياراً، ومنعه أَهلُ البصرة، وعليه تفرَّع المذهب.

وأُورد علىٰ البصريين قوله جل جلاله: **{وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ}** [الأنعام:١٢١].

وأجيب: بأنّه علىٰ تقديرِ القسم، انتهىٰ ملخصاً[١].

ولم يُفرَّق بين العالم والجاهل، ويبنغي علىٰ ما مرّ اعتبار العرف، فإن العوامَّ لا يفرقون بين إثباتها وحذفها مع قصدهم التعليق، فينبغي أن يتعلَّقَ قضاءً وديانةً أَخذاً بما رُوِي عن أبي يوسف رضي الله عنه.

وذكرَ في «البَحر» أَيضاً في أَوّل (باب الكنايات) عند قوله: فتَطْلُق واحدةً رجعيةً في: اعتدي، واستبري رحمك، وأنت واحدة، فقال: وأَطلق في واحدةٍ فأَفاد أنّه لا معتبر في إعرابها، وهو قولُ العامّة، وهو الصَّحيح؛ لأنّ العوامَ لا يُميزون بين وجوه الإعراب، والخواصّ لا يلتزمونه في كلامهم عرفاً، بل تلك صناعتهم، والعرفُ لغتُهم.

---

(١) من البحر٣: ٣٥٠.

وقد ذكرنا في «شرحنا على المنار»: أنّهم لم يعتبروه هنا، واعتبروه في الإقرار فيما لو قال: درهم غير دانق رفعاً ونصباً، فيحتاجون إلى الفرق، انتهى.

وفي (إقرار) «الدُّرِ المختار»: قال: أليس لي عليك ألف؟ فقال: بلى، فهو إقرارٌ، وإن قال: نعم، فلا، وقيل: نعم: أي يكون إقراراً؛ لأنّ الإقرارَ يُحمل على العرف لا على دقائق العربية، كذا في «الجوهرة»(١)، انتهى(٢).

وذكر في (كتاب السَّرقة) قال: أنا سارقٌ هذا الثَّوب، قُطِع إن أَضاف؛ لكونِهِ إقرارٌ بالسَّرقة، وإن نَوَّنَه ونصبَ الثوب لا يقطع؛ لكونه عِدَةٌ لا إقرارٌ، كذا في «الدر»(٣).

وتوضيحُه: أنه إذا قيل: هذا قاتل زيد: أي بالإضافة معناه: أنه قتله، وإذا قيل: قاتل زيداً، معناه أنّه يقتله، والمضارع يحتمل الحال والاستقبال، فلا يقطع بالشكّ.

قلت: في «شرح الوهبانية»: ينبغي الفرق بين العالِم والجاهل؛ لأنّ العوامَ لا يُفرّقون، انتهى ما في «الدُّرّ المختار»(٤).

---

(١) الجوهرة النيرة١: ٢٥١.

(٢) من الدر المختار٥: ٥٩٥.

(٣) الدر المختار٤: ١٠٢.

(٤) الدر المختار٤: ١٠٤.

وذكر في «التلويح»: أنّ «نعم»؛ لتقرير ما سَبَق من كلامٍ موجبٍ أو منفيٍّ استفهاماً أو خبراً، و«بلىٰ» مختصةٌ بإيجابِ النفي السابق استفهاماً أو خبراً، قال: فعلىٰ هذا لا يصحُّ «بلىٰ» في جواب كان لي عليك كذا، ولا يكون «نعم» إقراراً في جواب: أليس لي عليك كذا، إلا أنّ المعتبرَ في أحكامِ الشرع هو العرف حتىٰ يُقام كلٌّ منهما مكان الآخر، ويكون إقراراً في وجوب الإيجاب أو النفي استفهاماً أو خبراً، انتهىٰ[1].

وهذا مؤيدٌ لما قلنا، وقَدَّمنا عن العلامةِ قاسم ﷺ: أنّ لفظَ الواقف والحالف وكلَّ عاقد يُحمل علىٰ عادتِهِ ولغتِهِ وافقت لغةَ العرب أو لا.

ويدلُّ علىٰ ذلك أيضاً: أنّ الكلامَ العربيَّ علىٰ اختلاف لغاته إنّما وضع للتفاهم والتخاطب، ولا شَكّ أن كلّ متكلِّم يقصد مدلول لغته، فيحمل كلامُه عليها وإن خالفت لغة الحاكم والقاضي باعتبار قصده.

ألا ترىٰ أنّ الكوفيَّ لو أسقط الفاء صَحَّ تعليقُه الشرط، وليس للقاضي البصري الحكم عليه بالتنجيز، فنفرض أهل زماننا بمنزلة الكوفي، بل يُحمل كلامُهم علىٰ مرادِهم وإن خالف مذاهب النَّحاة؛ ولهذا أفتىٰ المتأخرون بأنّ عليَّ الطَّلاق لا أفعل كذا تعليقٌ مع أنّه ليس فيه أداة تعليق أصلاً؛ إذ لا شَكّ أنّ لغةَ هذا الزَّمان الملحونة صارت بمنزلةِ لغةٍ أُخرىٰ لا يقصدون غيرها، فحُملُ كلامِهم علىٰ غير لغتهم صرفٌ له إلىٰ غيرِ معناه، ولا يجب مراعاةُ الألفاظ اللّغوية والقواعد العربيّة إلا في القرآن والحديث.

---

(١) من التلويح ١: ١١٧.

وإنّما بَنَى الفقهاء الأحكام على القواعد العربية؛ لأنّها المعلومةُ لهم لا لكون القواعد العربية مُتعبَّداً بها، بل لا يجوز العدول عن مراعاتها، فعُلِم أنّ كلامَهم مع العربيّ ومَن التزم لغة العرب، والله تعالى أعلم.

ويدلُّ عليه ما يأتي في تقرير المسألة التَّالية لهذه.

٤ .**ومنها**: مسألةٌ: اختلف فيها المتأخرون، وهي انعقادُ النِّكاح بلفظِ: التَّجويزِ بتقديم الجيم، فأفتى صاحبُ «التَّنوير» العلامةُ الغَزيُّ بعدم الانعقاد، وله فيه رسالةٌ حاصلُها الاستدلال بما في «التَّلويح» للسَّعد التَّفتازانيّ من أنّ اللَّفظ إذا صَدَرَ لا عن قصدٍ صحيحٍ، بل عن تحريفٍ وتصحيفٍ لم يكن حقيقةً ولا مجازاً؛ لعدم العلاقةِ بل غلطاً، فلا اعتبار به أصلاً، انتهى.

قال عمدةُ المتأخرين العلامةُ الشَّيخُ علاءُ الدَّين في «الدُّرِّ المختار» بعد نقله ذلك: نعم لو اتفق قومٌ على النُّطقِ بهذه الغلطةِ وصدرت عن قصدٍ كان ذلك وضعاً جديداً، فيصحُّ كما أَفتى به المرحومُ أبو السُّعود، انتهى[1].

أقول: وأَفْتَى به أَيضاً العلامةُ المرحومُ الشيخُ خيرُ الدَّين الرَّمليُّ في «فتاواه» وَرَدَّ ما قاله الغَزَيّ بقوله: ولا شَكَّ أنّ الصَّادرَ من الجهلةِ الأغمارِ تصحيفٌ لا دخل فيه لبحث الحقيقةِ والمجازِ، ولا لنفي الاستعارة المُرتَّب على عدمِ العلاقةِ فيه؛ إذ معناه الأصليّ: أي معنى لفظ: التَّجويز، وهو التَّسويغ أو جعله مارّاً غيرَ مُلاحظ لهم أَصلاً؛ إذ العاميّ بمعزلٍ عن درك ذلك.

---

(١) من الدر المختار٣: ١٩ـ ٢٠.

وحيث كان تصحيفاً وغلطاً، فجميعُ ما جاء به الغَزيُّ لا يصلح لإثبات المُدَّعَىٰ، وحيث أَقَرّ بأنّه تصحيفٌ كيف يتجه نفي العلاقة والاستدلال بما ذكره السَّعد.

وغايتُه إثباتُ عدمِ صحّةِ الاستعمال، ولا منكر له، بل مُسلَّمٌ كونه تصحيفاً بإبدال حرف مكان حرف، فلم يتعدّ الدليلُ صورةَ المسألة.

نعم لو صدر من عارفٍ يأتي فيه ما يأتي في الألفاظِ المصرَّح بعدم الانعقاد[1] بها، وهو والله أعلم مَحَلُّ فتوى الشَّيخ زين ابن نجيم رضي الله عنه ومعاصريه فيقع الدَّليل في محلِّه حينئذٍ.

ولهذا الوجه كان الحكمُ عند الشَّافعيةِ كذلك، فإنَّ المُصَرَّحَ به في عامّة كتبِهم أنّه لا يَضُرُّ من عاميٍّ إبدالَ الزاي جيماً مع أنّهم أضنّ منّا بألفاظه؛ إذ لا يَصِحّ عندهم إلا بلفظ: التزويج والإنكاح، ولم نر في مذهبنا ما يوجب المخالفة لهم، والله أعلم، انتهى، وتمامُ تحقيقِ هذه المسألة في حاشيتنا «رَدّ المحتار».

٥. **ومنها**: مسألةُ: بيع الثمار على الأشجار عند وجود بعضِها دون بعض، فقد أجازه بعضُ علمائنا للعرف.

قال في «الذخيرة البُرهانية» في (الفصل السادس من البيع): «وإذا اشترى ثمار بستان وبعضُها قد خَرَج، وبعضُها لم يخرج، فهل يجوز هذا البيع؟ ظاهر المذهب أنه لا يجوّزه.

---

(١) في الأصل: والانعقاد.

وكان شمسُ الأئمة الحَلَواني رضي الله عنه يفتي بجوازِه في الثمار والباذنجان والبطيخ وغير ذلك، وكان يزعم أنه مَرويٌّ عن أصحابنا، وهكذا حُكِيَ عن الشَّيخ الإمام الجليل أبي بكر محمد بن الفضل رضي الله عنه: أنه كان يُفتي بجوازه، وكان يقول: أجعل الموجود أصلاً في هذا العقد وما يَحْدُثُ بعد ذلك تبعاً؛ ولهذا يُشترط أن يكون الخارجُ أكثر؛ لأنّ الأقلَّ تابعٌ للأكثر، ولا يُجْعَلُ الأكثرُ تابعاً للأقلّ.

وقد رُوِي عن محمّد رضي الله عنه في بيع الورد على الأشجار أنّه يجوز، ومعلومٌ أنّ الوردَ لا يخرج جملةً، ولكن يتلاحق البعض بالبعض.

قال شمسُ الأئمةِ السَّرَخْسيُّ رضي الله عنه: والصَّحيحُ عندي أنّه لا يجوز هذا البيع؛ لأنّ المصيرَ إلى هذا الطريق إنّما يكون عند تحقُّقِ الضَّرورة، ولا ضرورة ها هنا؛ لأنه يُمكنُه أن يبيعَ أصولَ هذه الأشياء مع ما فيها من الثَّمرة، وما يُتَوَلَّدُ بعد ذلك يَحْدُثُ على ملك المشتري، وعلى هذا نَصَّ القُدُوريُّ رضي الله عنه.

فإن كان البائعُ لا يُعجبُه بيعُ الأشجار، فالمشتري يشتري الثمارَ الموجودةَ ببعضِ الثَّمنِ ويُؤخر العقد في الباقي إلى وقتِ وجوده، أو يشتري الموجود بجميع الثمن ويُحِلُّ له البائعُ الانتفاعَ بما يَحْدُثُ، فيحصل مقصودَهما بهذا الطَّريق، ولا ضرورة إلى تجويز العقد في المعدوم»، انتهى[1].

---

(١) من المحيط البرهاني٦: ٣٣٤.

وذكر حاصل ذلك في «البحر»: «وذكر أنّ شمسَ الأئمة نقل عن الإمام الفضليّ ﷺ ما مَرّ ولمْ يُقيِّدُه عنه بكون الموجود وقت العقد أكثر، بل قال عنه: أجعل الموجودَ أصلاً في العقد، وما يحدث بعد ذلك تبعاً، وقال: استحسن فيه؛ لتعامل النَّاس، فإنّهم تعاملوا بيعَ ثمار الكرم بهذه الصِّفة، ولهم في ذلك عادةٌ ظاهرةٌ، وفي نزع النَّاس عن عاداتِهم حرجٌ»، انتهى[1].

ثمّ ذَكَرَ عن «المعراج»: أنّ الأصحَّ ما ذهب إليه السَّرَخْسيُّ، وهو ظاهر المذهب من عدم الجواز في المعدوم: أي بناء على ما مَرّ عن السَّرَخْسيِّ من عدم الضَّرورة؛ لإمكان التَّخلص عن ذلك.

أقول: لا شَكّ في تَحَقُّقِ الضَّرورة في زماننا؛ لغلبةِ الجهلِ على عامّة الباعةِ، فإنّك لا تكاد تجد واحداً منهم يعلم هذه الحيلة؛ ليتخلص بها عن هذه الغائلة، ولا يُمكن العالم تعليمَهم ذلك؛ لعدم ضبطهم، ولو علموا ذلك لا يعملون إلا بما أَلفوا واعتادوا وتلقوه جيلاً عن جيل.

ولقد صدق الإمامُ الفضليُّ ﵁ في قوله: ولهم في ذلك عادةٌ ظاهرة، وفي نزع النَّاس عن عاداتهم حرجٌ، فهو نَظَرَ إلى أن ذلك غيرُ ممكن عادة فأثبت الضَّرورة، والإمامُ السَّرَخْسِيُّ ﵁ نظر إلى أنّه ممكنٌ عقلاً بما ذكره من الحيلة، فنفى الضَّرورة.

---

(١) من البحر الرائق٥: ٣٢٥.

ولا يَخْفَىٰ أنّ المستحيلَ العادي لا حكم له وإن أَمْكَنَ عقلاً، وفيما ذكَرَه الإمامُ الفضليُّ تيسيرٌ علىٰ النَّاسِ ورحمةٌ بهم من حيث صحّة بيعهم وحلِّ أكلهم الثِّمار والخضراوات، وتناولهم أثمان ذلك.

نعم مَن كان عالماً بالحكم لا يَحِلُّ له مباشرةُ هذا العقد؛ لعدمِ الضَّرورةِ في حقِّه، تأمَّل[1].

لكن بَقِي شيءٌ آخر، وهو أنّهم صَرَّحوا بأن بيعَ الثِّمار علىٰ الأشجار إنّما يَصِحُّ إذا شراها مطلقاً أو بشرطِ القطع.

أَمّا بشرطِ التَّرك علىٰ الأشجار فلا يَصِحّ؛ لأنّه شرطٌ لا يقتضيه البيع، وفيه لأحد المتعاقدين منفعة، وهي زيادةُ النَّمو والنُّضج[2].

---

(١) إن تأملنا نجد أن هذا التَّفريق لا معنىٰ له، فينبغي للحكم أن يثبت في حقِّهم جميعاً، سواء كان يعلم أو لا يعلم؛ لأنّه هذا التفريق يدعو إلىٰ تقديم الجهل بالأحكام علىٰ تعلمها؛ لأنها تكون حلالاً لَمن جهلها مع إمكانية التَّعلُّم له، وحرمتُها علىٰ مَن تعلمها، فيكون بذلك تفضيل للجهل علىٰ العلم، ودعوة إلىٰ عدم التَّعلُّم؛ لكيلا نقع في الحرام، وهذا بعيدٌ جداً.

(٢) مثل هذا الشرط يفسد العقد؛ لما فيه من ربا ونزاع بين المتعاقدين؛ لأنه يشتمل علىٰ منفعة زائدة لأحد العاقدين بلا عوض، ومثل هذا الفضل يكون ربا، ولوجود عقد وشرط فيه مما يوجب النزاع، فإن كان في ذلك عرف شائع انتفىٰ معنىٰ الفساد الموجود في العقد؛ لأن العرف يمنع من وجود منفعة لأحدهما بدون مقابل فانتفىٰ الربا، وظهور العرف في العقد والشرط يمنع التنازع؛ لوجود ما يمكن لهم أن يحتكموا له، فما قرره

ولا يَخْفَىٰ أنَّهم في هذا الزَّمان وإن لم يشترطوا التَّرك؛ لأنّه معروفٌ عندهم، وقد قالوا: إنّ المعروفَ عُرفاً كالمشروط شرطاً، ولو علم المشتري أنّ البائعَ يأمره بالقطع لم يرض بشرائه بعشر الثَّمن.

وأيضاً: يشترون البطيخ، والخيار، والباذنجان، ونحوها من الخضراوات بشرط إبقائها صريحاً، وبشرط أن يسقيَها البائعُ مَرّات متفرِّقات معدودة حتىٰ تنمو ويظهر ما لم يكن منها ظاهراً ولم أر [من] صَرَّح بجواز ذلك بناءً علىٰ العرف، وينبغي جوازه بناءً علىٰ ما مَرّ، فإنّه حيث جاز للعرف بيعُ المعدوم مع أن بيعَه باطلٌ لا فاسد، فيجوز البيعُ مع هذا الشرط بالأولىٰ، فتأمّل ذلك، واعمل بما يظهر لك فإنّي لا أجزم بما قلتُه؛ لأنّي لم أَر مَن صَرَّحَ به، والفكرُ خَوَّان.

٦ .**ومنها**: بيعُ المظروف كزيت مثلاً علىٰ أن يزنَه ويطرحَ للظرفِ أَرطالاً معلومة، فإنّه شرطٌ فاسد؛ لأنّ مقتضىٰ العقد طرح مقدار وزنه، لكنّه قد تعارفُه النَّاسُ في عامّة البلدان، وقد يُسْتأنسُ له بما ذكروا في المتون أنه يَصِحُّ بيعُ نعل علىٰ أن يحذوَه ويشركَه.

ابن عابدين هنا هو ما يقتضيه القياس، وأما الاستحسان فيقتضي الجواز بعد شيوع العقد وانتشاره.

قال في «البحر»: والقياسُ فسادُه؛ لما فيه من النَّفعِ للمشتري مع كون العقد لا يقتضيه، وما ذكره في المتن[1] جواب الاستحسان للتَّعامل، وفي الخروج عن العادة حرجٌ بَيِّنٌ، بخلاف اشتراط خياطةِ الثَّوبِ؛ لعدم العادة، فبقي على أصل القياس، وتسميرُ القُبقاب كتشريكِ النَّعل، كما في «فتح القدير»[2].

وفي «البَزَّازيّة»: اشترى ثوباً أو خُفّاً خَلَقاً على أن يرقعَه البائعُ ويخرزَه ويُسَلِّمَه صَحَّ للعرف، ومعنى يَحْذوَه: يقطعه، انتهى ما في «البحر»[3].

وذكر قبله في ضابطِ فسادِ البيعِ بشرطٍ أنّه: «كلُّ شرط لا يقتضيه العقد ولا يلائمه، وفيه منفعةٌ لأحد العاقدين أو للمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق ولم يجرِ العرف به، ولم يرد الشَّرع بجوازه.

قال: فلا بدّ في كون الشَّرط مفسداً للبيع من هذه الشَّرائط الخمسة:

١. فإن كان الشَّرط يقتضيه العقد لا يفسد: كشرط أن يحبسَ المبيع إلى قبض الثمن ونحوه.

٢. وإن كان لا يقتضيه، لكن ثَبَتَ تصحيحُه شرعاً، فلا مَرَدَّ له: كشرط

---

(١) وعبارة متن الكنز: «وصح بيع نعل على أن يحذوه، ويشركه، والقياس فساده».

(٢) وعبارة فتح القدير٦: ٤٥١: «وفي الاستحسان: يجوز البيع ويلزم الشرط للتعامل كذلك، ومثله في ديارنا شراء القبقاب على هذا الوجه: أي على أن يُسمر له سيراً».

(٣) البحر الرائق٦: ٩٥.

الأجل في الثمن، وفي المبيع السَّلَم، وشرط الخيار لا يُفسده.

٣.وإن كان مُتعارفاً: كشراءِ نعلٍ على أن يَحذوَها البائعُ أو يُشركَها، فهو جائز... الخ»، انتهى[1].

فقد جَعَلَ الشَّرطَ المتعارف كالشَّرط الثَّابت تصحيحُه شرعاً، وعلَّلَ المسألةَ في «الذخيرة»[2] بقوله: «لأنّ التَّعارفَ والتَّعاملَ حُجةٌ يُتْرَكُ به القياس، ويُخَصُّ به الأثر»، انتهى.

ومُقتضى هذا الجواز في المسألةِ بيعُ المظروف، وكذا مسألةُ بيع الثِّمار؛ لأنّه شرطٌ فيه تعاملُ عامّةِ النَّاس في عامّة البُلدان أكثر من تعاملهم بيع النَّعل على أن يحذوَها، ومن تعامل بيع الثَّوب على أن يرقعَه، بل ما سمعنا بذلك في زَماننا، وإن وَقَعَ فهو من أَفرادٍ نادرةٍ لا يثبتُ به تَعامل، وكأنّه كان في زمن السَّلف أو في بعضِ البلاد.

أمّا بيعُ المظروف فهو شائعٌ مستفيضٌ، وكثيراً ما يكون فيه ضرورة، فإنّ كثيراً من المبيعات المظروفة لا يُمكن إخراجُها من ظرفها، بل تُباعُ معه،

---

(١) من البحر الرائق٦: ٩٢.

(٢) وعبارته في المحيط البرهاني٦: ٣٩١: «وإن كان الشُّرطُ شرطاً يلائم العقد إلا أنّ الشَّرع ورد بجوازه كالخيار والأجل، أو لم يرد الشَّرع بجوازه، ولكنه متعارفٌ، كما إذا اشترى نعلاً وشراكاً على أن يحذوه البائع جاز البيع، وإن كان القياس يأبى جوازه؛ لأن التَّعارف والتَّعامل حجة يترك به القياس، ويخص به الأثر».

ويُطْرَحُ للظَّرفِ مقدارٌ معلومٌ بين التَّجار، أو بين المتعاقدين لا يحصل فيه تفاوتٌ كثيرٌ، ولا يؤدِّي إلى منازعةٍ إلا نادراً، والنَّادرُ لا حكم له.

وهذا أيضاً لست أجزم به؛ لأنّي لم أر أحداً قال به، بل المُصَرَّحُ به في عامّة الكتب القديمة والحديثة خلافه، ولا يطمئن القلب إلى العمل بما لم يُصرِّح أحدٌ به، نعم ما ذكرته من الشَّواهد يُؤيِّدُه، وفيه تيسيرٌ عظيمٌ، ولكن هذا بالنَّسبة إلى بيع النَّاس فيما بينهم؛ لئلا نحكم بفساد بيعِهم وإلحاقه بالرَّبا، أمّا العالمُ بالحكمِ فلا ينبغي له فعل ذلك، بل عليه التَّنزُّه عن أفعالِ عوامِ النَّاس واتّباع ما قاله الفقهاء؛ إذ لا ضرورة إلى العدول عنه بالنِّسبة إليه بخلافه بالنسبة إلى عامّة الناس[1]، والله تعالى أعلم.

٧.**ومنها**: ما تعارف عليه أهلُ زماننا من أخذِ عشر الأراضي من المستأجر دون المؤجِّر عَمَلاً بقول الإمامين، وقال أبو حنيفة ﷺ: أنه على المؤجِّر، واقتصر عليه في الخَصَّاف[2] و«الإسعاف»[3]، وقدَّمه قاضي خان ﷺ،

---

(١) وسبق تقرير أن هذا الفرق بين العالم والعامي محل نظر؛ لأن الحكم متى تقرر ثبت في حق الكل، والله أعلم.

(٢) وهو أحمد بن عمرو بن مُهَير الشَّيْبَانيّ الخَصَّاف، أبو بكر، قال الحلواني: الخصَّاف رجل كبيرٌ في العلم، وهو ممَّن يصحُّ الاقتداء به، من مؤلفاته: «الحيل»، و«الوصايا»، و«الشروط الكبير»، (ت٢٦١هـ). ينظر: الجواهر ١: ٢٣٠-٢٣٢، وسير أعلام النبلاء ١٣: ١٢٣.

(٣) لإبراهيم بن موسى بن أبي بكر بن علي الطرابلسي، برهان الدين، نزيل القاهرة،

وبه أفتى جماعةٌ من متأخري الحنفية كالشَّيخ خيرِ الدين الرَّمليّ والشَّيخ إسماعيل الحايك ـ مفتي دمشق، تلميذ الشَّيخ علاء الدين الحصكفيّ[1] ـ والشَّيخ زكريا أفندي وعطاء الله أفندي ـ المفتيين في دار السَّلطنة المحمية، وتبعهم مفتي دمشق حامد أفندي العماديّ[2].

أقول: وقد وقعت هذه الحادثة في زماننا، وتكرَّرَ السؤال عنها، وملت فيها إلى الجواب بقول الإمامين؛ لأنه قولٌ مصحَّحٌ أيضاً، فقد قال في «الدر المختار» عن «الحاوي القدسي»: وبقولهما نأخذ؛ ولأنه يلزم على قولِ الإمام

له: «مواهب الرحمن في مذهب النعمان»، قال: وقد صنفت هذا الكتاب على نحو القاعدة التي اخترعها صاحب «مجمع البحرين». وله شرح عليه سمّاه «البرهان»، وله: «الإسعاف في حكم الأوقاف»، (٨٥٣-٩٢٢هـ). ينظر: النور السافرص١٠٤، والكشف٢: ١٨٩٥.

(١) وهو محمد بن علي بن محمد الحِصْني الحَصْكَفِي الحَنَفِي، علاء الدين، قال المحبي: مفتي الحنفية بدمشق، وصاحب التصانيف الفائقة في الفقه وغيره، من مؤلَّفاته: «الدر المختار شرح تنوير الأبصار»، و«خزائن الأسرار شرح تنوير الأبصار»، و«الدر المنتقى شرح ملتقى الأبحر»، (ت١٠٨٨هـ). ينظر: خلاصة الأثر٤: ٦٣-٦٥، وطرب الأماثل ص٥٦٤-٥٦٦.

(٢) وهو حامد أفندي بن علي بن إبراهيم العمادي الدمشقي الحنفي، مفتي دمشق، كان عالماً محققاً فقيهاً أديباً شاعراً نبيهاً كاملاً مهذباً، من مؤلفاته: «الفتاوى العمادية الحامدية» وسمّاها: «مغني المفتي عن جواب المستفتي»، (١١٠٣-١١٧١هـ). ينظر: الأعلام٢: ١٦٦، و إيضاح المكنون٢: ١٥٦.

في زماننا حصول ضرر عظيم على جهةِ الأوقاف وغيرها لا يقول به أحدٌ.

وذلك أنه جرت العادة في زماننا أنّ أصحاب التّيمار والزُّعماء الذين هم وكلاء مولانا السُّلطان ـ نصره الله تعالى ـ يأخذون العشرَ والخراجَ من المستأجرين.

وكذا جَرت العادة أيضاً: أنّ حُكّامَ السِّياسة يأخذون الغرامات الواردة على الأراضي من المستأجرين أيضاً، وغالب القُرى والمزارع أوقاف، والمستأجرُ بسبب ما ذكرناه لا يستأجر الأرض إلاّ بأُجرة يسيرةٍ جداً، فقد تكون قريةً كبيرةً أُجرة مثلها أَكثر من ألف درهم فيستأجرها بنحو عشرين درهماً لما يأخذه منه حُكّام السِّياسة من الغرامات الكثيرة؛ ولما يأخذه منه أصحاب التَّيمار.

فإذا آجر المتولِّي هذه القرية بعشرين درهماً، فهل يسوغ لأحدٍ أن يُفتي صاحب العشر بأخذ عشر ما يخرج من جميع القرية من المتولِّي؟

هذا شيءٌ لا يقول به أحدٌ فضلاً عن إمامِ الأئمة ومصباح الأمّة أبي حنيفة النُّعمان ﵁، بل الواجبُ حينئذٍ أن ننظرَ إلى أُجرة مثل هذه القرية، فإنّه إذا كان المتولّي يدفع عشرها للعشر تبلغ أجرة مثلها خمسمئة مثلاً، وإذا كان الذي يدفع عشرها هو المستأجر تبلغ أُجرة مثلها عشرين درهماً مثلاً.

فإذا أمكن المتولِّي أن يؤجرها بالأُجرة الوافرة، فحينئذٍ نُفتي بقول الإمام، وإذا كان لا يُمكنه ذلك، بأن كان لا يرضى أحدٌ أن يستأجرها إلا

بالأجرة القليلة لجريان العادة بأخذ العشر منه، فحينئذٍ يتعيّن الإفتاء بقول الإمامين.

هذا هو الإنصافُ الذي لا يتأتى لأحدٍ فيه خلاف، وأمّا فساد الإجارة باشتراط العُشر والخراج على المستأجر بناء على قول الإمام، فهذا شيءٌ آخر، وإذا كان ذلك على المستأجر على قولهما لا يكون اشتراطه مفسداً؛ لأنّه ممَّا يقتضيه عقد الإجارة على قولِهما، والله تعالى أعلم.

٨.**ومنها**: العملُ بالخطِّ في بعضِ المواضع ككتاب السُّلطان بتوليةٍ أو عزلٍ أو نحوِهما، وما يكتبه التَّاجر على نفسِه في دفترِه، قال في «الأشباه» في أوّل (كتاب القضاء): لا يعتمد على الخطِّ ولا يُعمل به، فلا يُعملُ بمكتوبِ الوقفِ الذي عليه خطوط القضاة الماضيين؛ لأنّ القاضي لا يقضي إلا بالحجّة، وهي البَيِّنةُ أو الإقرارُ أو النكولُ، كما في (وقف)«الخانية» إلاّ في مسألتين:

الأولى: كتاب أهل الحرب بطلب الأمان إلى الإمام، فإنّه يُعمل به، ويثبت الأمان لحاملِه، كما في (سير)«الخانية».

ويُمكن إلحاق البراءات السُّلطانيّة بالوظائفِ في زماننا إن كانت العلّةُ أنّه لا يُزور[1]، وإن كانت العلّةُ الاحتياط في الأمان لحقنِ الدَّم فلا.

---

(١) قال العلامة البيري: والظاهر هذا ويشهد له ما في الزكاة إذا قال: أعطيتها وأظهر البراءة يجوز العمل به، وعلَّل بأن الاحتيال في الخط نادر كما في «المصفى»، اهـ، قال ابن

الثانية: أنّه يُعملُ بدفتر السِّمسار والصَّراف والبيّاع، كما في (قضاء) «الخانية»، وتَعَقَّبَه الطَّرطوسيُّ[١] ﵁ بأنّ مشايخنا رَدُّوا على الإمام مالك ﵁ في عملِه بالخطّ؛ لكون الخطِّ يُشبه الخطّ، فكيف عملوا به هنا.

وردّه ابنُ وَهبان[٢] ﵁ بأنّه لا يكتب في دفتره إلا ما له وعليه، وتمامُه فيه من (الشهادات)، انتهى.

عابدين: وهذا يؤيد ما ذكره الشارح في رسالة عملها في الدفتر الخاقاني المعنون بالطرّة السُّلطانية المأمونة من التَّزوير إلى أن قال: فلو وجد في الدَّفاتر أنّ المكان الفلاني وُقف على المدرسة الفلانية مثلاً، يُعمل به من غير بيّنة، قال: وبذلك يُفتي مشايخ الإسلام كما هو مصرَّح به في بهجة عبد الله أفندي وغيرها، اهـ، لكن أفتى في «الخيرية»: بأنّه لا يثبت الوقف بمجرد وجوده في الدّفتر السُّلطاني؛ لعدم الاعتماد على الخطّ فتأمّل، كما في رد المحتار٤: ٤١٤.

(١) وهو إبراهيم بن علي بن أحمد الطرسوسي، نجم الدين، ومن مؤلفاته: «الإشارات في ضبط المشكلات» و«الإعلام في مصطلح الشهود والحكام» و«الاختلافات الواقعة في المصنفات» و«أنفع الوسائل» يعرف بالفتاوي الطرسوسية، (٧٢١ - ٧٥٨ هـ). ينظر: الأعلام١: ٥١.

(٢) وهو عبد الوهاب بن أحمد بن وَهْبَان الحارثي الدِّمَشْقِيّ الحَنَفِي، أمين الدين، له: «عقد القلائد في حل قيد الشَّرائد ونظم الفرائد» الشرح والنظم له، و«شرح درر البحار»، و«امتثال الأمر في قراءة أبي عمرو»، (٧٣٠- ٧٦٨هـ). ينظر: الدّرر الكامنة٢: ٤٢٣-٤٢٤، والفوائد ص١٩١.

أقول: قد كنت حَرَّرت هذه المسألة في كتابي «تنقيح الفتاوى الحامدية» بأنّ ما ذُكِر من مسألةِ الصَّرّاف والسِّمْسار والبَيّاع، ذَكَرَه في «الخانية» و«البَزّازية»، وجزم به في «البحر»، وكذا في «الوهابية»، وحقَّقه ابنُ الشّحنة[1]، وكذا الشُّرُنبلاليُّ في شرحها، وأَفتى به صاحب «التَّنوير»، ونسبه العلامةُ البيري رضي الله عنه إلى غالب الكتب قال: حتى في «المجتبى» حيث قال: وأمّا خطُّ البَيّاع والصَّراف والسِّمسار فهو حجّةٌ وإن لم يكن معنوناً ظاهراً بين النَّاس، وكذلك ما يَكتب النَّاسُ فيما بينهم يجب أن يكون حجّةً للعرف، انتهى.

وفي «خزانة الأكمل»: صَرّافٌ كَتَبَ على نفسِه بمالٍ معلومٍ وخَطُّه معلومٌ بين التُجار وأهل البلد، ثمّ مات فجاء غريمٌ يطلبُ المالَ من الورثة، وعَرَضَ خَطَّ الميت بحيث عَرَفَ النَّاسُ خَطَّه بذلك، يُحْكَمُ به في تركتِه إن ثبت أنّه خَطُّه، وقد جَرت العادةُ بين النَّاس بمثله حجّةً، انتهى ما في «البيري».

ثُمَّ قال بعده قال العلامةُ العَينيُّ: والبناءُ على العادةِ الظَّاهرةِ واجب، فعلى هذا إذا قال البَيَّاع: وجدتُ في بادكاري بخطي أو كتبت في بادكاري بيدي أنّ لفلانٍ عليَّ ألفَ درهم كان هذا إقراراً مُلزماً إيّاه.

---

(١) وهو عبد البرّ بن محمد بن محمد الحنفي، المعروف بابن الشَّحْنَة، أبو البركات، سري الدين، من مؤلفاته: «الذخائر الأشرفية في ألغاز الحنفية»، و«غريب القرآن»، و«تفصيل عقد الفرائد»، (٨٥١-٩٢١هـ). ينظر: الأعلام٤: ٤٧، والكشف١: ٩٧.

قلت: ويُزادُ أنّ العملَ في الحقيقةِ إنّما هو لموجبِ العُرف لا لمجردِ الخطّ، والله أعلم، انتهى.

وحاصلُه: أَنّ ما مَرّ من قولِهم لا يُعتمدُ على الخطّ ولا يُعمل به مَبنيٌّ على أصلِ المنقول في المذهب قبل حدوث العرف، ولَمَّا حَدَثَ العرفُ في الاعتماد على الخطِّ والعملِ به في مثلِ هذه المواضع أَفتوا به.

وذكر العلامةُ المُحَقِّقُ الشيخُ هبةُ الله البعليّ في «شرحه على الأشباه» ما نصه:

«تنبيهٌ: مثل البراءات السُّلطانيّة: الدفتر الخاقانيّ المعنون بالطُّرّة السلطانية فإنّه يعمل به، وللعلامة الشيخ علاءِ الدين الحصكفي شارح «التنوير» و«الملتقى» رسالةٌ في ذلك حاصلها: بعد أن نَقَلَ ما هنا من أنه يُعْمَلُ بكتابِ الأمانِ ونقل جزم ابنِ الشُّحنة وابنِ وَهبان بالعمل بدفتر الصَّرّاف والبَيّاع والسِّمسار لعلّة أَمْنِ التَّزوير، كما جزم به البَزّازيُّ والسَّرَخْسيُّ وقاضي خان.

وإن هذه العلّة في الدَّفاتر السُّلطانية أَوْلى كما يعرفه من شاهدَ أَحوال أهاليها حين نقلَها؛ إذ لا تُحرَّر أوّلاً إلا بإذن السُّلطان، ثمّ بعد اتفاق الجمّ الغفير على نقل ما فيها من غير تساهل بزيادةٍ أو نقصانٍ تعرضُ على المُعَيَّن لذلك، فيضع خَطَّه عليها، ثم تُعرضُ على المتولِّي لحفظِها المُسَمَّى بدفتر أميني، فيكتب عليها، ثمّ تُعاد أصولُها إلى أمكنتها المحفوظة بالختم، والأمنُ من التَّزوير مقطوعٌ به، وبذلك كلّه يَعْلَمُ جميع أهل الدَّولة والكتبة.

فلو وجد في الدَّفاتر أنّ المكانَ الفلانيَّ وقفٌ على المدرسةِ الفلانيةِ مثلاً يُعْمَلُ به من غير بيّنة، وبذلك يُفتي مشايخ الإسلام كما هو مُصَرَّحٌ به في «بهجة عبد الله أفندي» وغيرها فليحفظ، انتهى ما نقلته من شرح الشَّيخ هبة الله البَعليّ.

فالحاصلُ أنّ المدارَ على انتفاءِ الشُّبهةِ ظاهراً، وعليه فما يوجد في دفاتر التُّجار في زماننا إذا مات أَحدُهم وقد كَتَبَ بخَطِّه ما عليه في دفترِه الذي يَقْرُبُ من اليقين أنّه لا يكتب فيه على سبيل التَّجربة والهزل يُعمل به، والعرفُ جارٍ بينهم بذلك، فلو لم يُعمل به يلزم ضياعُ أموال النَّاس؛ إذ غالب بياعاتهم بلا شهود خصوصاً ما يُرسلونه إلى شركائهم وأُمنائهم في البلاد؛ لتعذُّر الإشهاد في مثلِه، فيكتفون بالمكتوب في كتاب أو دفتر، ويجعلونه فيما بينهم حجّةً عند تَحقُّق الخَطّ أو الختم.

وينبغي أن يكون مثلُه ما يُسمَّى وصولاً يكتبه مَن له عند آخر أمانة أو له عليه دين أو نحوه يُقِرُّ فيه بوصول ذلك إليه، ويختمُه بختمِه المعروف خصوصاً فيما بين الأُمراء والأعيان الذين لا يتمكَّن من الإشهاد عليهم.

وقد علمت أن هذه المسألة أعني مسألة الصَّرّاف والبياع والسِّمسار مستثناة من قاعدة: أنّه لا يُعمل بالخَطّ، وللعرف وللضرورة المذكورة جَزَمَ بها هؤلاء الجماعةُ المذكورون، وكذا أئمةُ بلخ كما نقلَه في «البَزَّازية»، وكفى بالإمام السَّرَخْسيُّ وقاضي خان قدوةً، وحينئذٍ فلا يَرِد أنّه لا تَحِلُّ الشَّهادةُ

بالخَطِّ على ما عليه العامّة معلِّلين بأن الكتابةَ قد تكون للتَّجربة، فإن هذه العلّةَ في مسألتنا مُنتفيةٌ.

واحتمالُ أن التَّاجرَ ونحوَه يُمْكِنُ أن يكون قد دفع المال وأَبْقَى الكتابةَ في دفتره بعيدٌ جدّاً، على أَنّ مثل ذلك الاحتمال موجودٌ مع الشهادة، فإنّه يحتمل أن يكون أَوْفَى بالمال ولم يعلم به الشهود.

ثمّ لا يَخْفَى أنّا حيث عَمِلنا بها في الدَّفتر فذاك فيما عليه، كما يَدُلُّ عليه ما قَدَّمناه عن «خزانة الأكمل» وغيرها.

أَمّا فيما له على النّاس فلا يُعملُ به، وإن أوهم كلامُ ابنِ وَهبان الذي نقلَه في «الأشباه» خلافه، فلو ادّعى على آخر مالاً مُستنداً إلى ما في دفتر نفسه لا يُقبل.

وكذا لو وُجِد ذلك في دفترِه بعد موته؛ لقوّة التُّهمة، بخلاف ما يكتبه على نفسِه؛ إذ لا تهمة فيه.

هذا وقد وقعت في زماننا حادثةٌ في تاجر له دفترٌ عند كاتبه الذِّميّ، مات التَّاجر فادَّعى عليه آخر بمال، وأنه مكتوبٌ بخطٍّ كاتبه الذِّميّ، فكُشِفَ عن الدَّفتر فوجد كذلك، وأنكر الورثة المال فأفتى بعضُ المفتين بثبوت المال عليه، والذي ظهر لي عدمه؛ لكون الدَّفتر ليس بخطِّ الميت، بل هو خطٌّ كافر، ولكون الدَّفتر ليس تحت يده، فيحتمل أنَّ الذِّميَّ كتبَه بعد موته، ففيه شبهةٌ قويّةٌ، بخلاف ما إذا كان الدَّفتر بخطِّه محفوظاً عنده، والله تعالى أعلم.

٩. **ومنها**: قولهم: على الفريضة الشَّرعية، فقد شاع في العرف إطلاقه على القسمة للذَّكر مثل حظّ الأُنثيين، فإذا وقف على أولاده وذريته، وقال: يُقسمُ بينهم على الفريضة الشرعيّة يُقْسَمُ كما قلنا.

وقد وقعَ اضطراب في هذه المسألة، وألّف فيها العلامة يحيى ابن المنقار، المفتي بدمشق الشام رسالةً سَمَّاها: «الرسالةَ المرضية في الفريضة الشَّرعيّة»، واختار فيها القسمة بالسَّوية بين الذَّكر والأُنثى من غيرِ تفاضل حيث لم يقل الواقف للذَّكر مثل حظِّ الأُنثيين، وقال: إنّه أجاب كذلك شيخُ الإسلام محمّد الحجازيّ الشَّافعيّ والشَّيخ سالم السنهوريّ المالكيّ، والقاضي تاج الدِّين الحنفيّ وغيرُهم، ونَقَلَ عن السُّيوطيِّ والقاضي زكريا والإمامُ السُّبكيُّ ما يؤيِّد كلامَه.

وعمدتُه في الاستدلال على ذلك: أنّ الوقفَ يُطلب به الثَّواب، فلا بُدّ فيه من اعتبار الصَّدقة لتصحيح أصله، والمفتى به قولُ أبي يوسف بأنّه يجب العدل والتسوية بين الأولاد في العطيّة ذكوراً وإناثاً.

وقال مُحمّد ﵁: يُعطيهم على قدرِ المواريث.

وروى مسلمٌ في «صحيحه» من حديث النُّعمان ابن بشير ﵁ قال: «تصدَّق عليَّ أَبي ببعض ماله، فقالت أمي عمرة بنت رواحة: لا أرضى حتى تُشْهِد لي رسول الله ﷺ فانطلق بي يُشْهدَه على صدقتي، فقال رسول الله ﷺ: فعلت بولدك كلِّهم؟ قال: لا، قال: اتقوا الله واعدلوا في أولادكم، فرجع أبي

فَرَدّ تلك الصَّدقة»[1].

وعن ابنِ عَبَّاس ﵁ قال قال رسول الله ﷺ: «سووا بين أولادكم في العطية ولو كنت مؤثراً أحداً لآثرت النِّساء على الرِّجال»، رواه سعيد في «سننه»، أخذ أبو يوسف ﵁ وجوب التَّسوية من هذا الحديث، وتبعه أَعيانُ المجتهدين، وقالوا: يأثم بالتَّخصيص والتَّفضيل، وفَسَّر مُحمَّدٌ العدل بالتَّسوية على قدرِ المواريث، وقاس حال الحياة على حال الموت، وساعده العرف.

ولكن النَّبيّ ﷺ «قَدَّر سهم البنت بالنِّصف في العطايا»، وما ذكره في معرض النَّصّ لا يُساعده؛ لأنّ العرفَ غيرُ معتبرٍ في المنصوص عليه؛ لأنه يلزم إبطال النصّ، هذا خلاصةُ ما حرَّره في تلك الرسالة، وتابعه الشَّيخ علاء الدين الحصكفي في «الدر المختار».

أقول: وقد كنت أَلفّت في ذلك رسالةً سميتها «العقود الدرية في الفريضة الشرعية»، وبَسَطت فيها الكلام على ذلك بما لا مزيد عليه، فلنذكر من ذلك نبذةً يسيرةً فنقول:

قد صَرَّحَ في «الظهيريّة»: بأنّه إذا كان له ابنٌ وبنتٌ أراد أن يَبرَّهما، فالأفضلُ أن يجعلَ للذَّكر مثل حظّ الأُنثيين عند مُحمّد ﵁، وعند أبي يوسف ﵁ يجعلهما سواء، وهو المختار؛ لورود الآثار.

---

(١) في صحيح مسلم ٣: ١٢٤٢.

وإن وهب كلَّ ماله للابن جاز في القضاء وأَثم، نصَّ عليه مُحمَّد رضي الله عنه.

ثمّ قال قبيل (المحاضر والسجلات): إن أَراد الواقفُ أن يكون وقفُه علىٰ أولادِه يقول: تُصْرفُ غلاتُه إلىٰ أولاده، وهم فلانٌ وفلانٌ وفلانةٌ للذكر مثل حَظّ الأُنثيين، وإن شاء يقول: الذَّكر والأُنثىٰ علىٰ السَّواء، ولكن الأوّل أقربُ إلىٰ الصَّواب، وأجلب إلىٰ الثَّواب، انتهىٰ.

فانظر كيف فَرَّقَ بين الهبةِ والوقف، ولو سُلِّمَ أَنَّهما سواء فلا يلزم من ذلك أنّ المرادَ بالفريضةِ الشرعية حيث أطلقت القسمة بالسوية؛ لما صَرَّحوا به من أن مراعاةَ غرضِ الواقفين واجبةٌ، وصَرَّحَ الأصوليون بأن العرفَ يصلح مُخصصاً، وفي «الأشباه»: ألفاظ الواقفين تُبْنَىٰ علىٰ عرفِهم، كما في (وقف) «فتح القدير»، انتهىٰ، وقدَّمنا مثلَه عن العلامةِ قاسم.

وفي «الفتاوىٰ الكبرىٰ» للعلامة ابن حجر المكي: لا تبنىٰ عبارات الواقفين علىٰ الدقائقِ الأصوليةِ والفقهيةِ والعربيّةِ كما أَشار إليه الإمامُ البلقيني في «الفتاوىٰ»، وإنّما نبنيها علىٰ ما يُتبادر ويُفهم منها في العرف، وعلىٰ ما هو أقرب إلىٰ مقاصد الواقفين وعاداتهم.

قال: وقد تقدّم في كلام الزَّركشيِّ أَنَّ القرائنَ يُعْمَلُ بها في ذلك صَرَّحَ به غيرُه، وقد صَرَّحوا بأنّ ألفاظَ الواقفين[1] إذا تردَّدت تُحمَلُ علىٰ أظهر معانيها، وبأن النَّظر إلىٰ مقاصد الواقفين مُعتبرٌ كما قاله القَفّالُ وغيرُه، انتهىٰ[1].

---

(١) ساقطة من المطبوع ومثبتة من الفتاوىٰ الفقهية الكبرىٰ٣: ٢٠٨.

وقَدَّمنا ما فيه الكفاية من ذلك، وحينئذ فيجب حمل كلام هذا الواقف على ما هو المعروف عنده الذي لا يقصد بكلامه سواه.

وأمّا قولهم: إن العرفَ لا يعارِضُ النَّصَّ؛ لأنه يلزم إبطالُ النَّصّ؟

فنقول: بموجبه ولكن لا نُسَلِّمُ ورود النَّصّ في مسألتنا، ولو سَلَّمناه لا يلزم إبطال النّصّ؛ لأنّا إذا فرضنا أنّ النَّصَّ وَرَدَ بكراهةِ المفاضلة في الوقف، وتعارف النَّاسُ أنّ الفريضةَ الشرعيّة معناها المفاضلة، وأَطلقَ الواقف هذا اللفظ، وصَرَفناه بحكم العرف إلى معناه العرفيِّ لا يلزم منه نفي كراهةِ المفاضلة؛ لأنّ الكراهةَ حكمٌ شرعيٌّ، وانصرافُ اللفظ إلى معناه العرفي دلالةٌ عرفيّة، فنصرف اللفظَ إلى معناه العرفيّ.

ونقول: إن المرادَ به المفاضلة وإنّ هذا الذي أراده الواقفُ مكروهٌ؛ لوجوب التَّسوية، فقد عملناه بالنَّصِّ حيث أثبتنا مدلوله، وهو الكراهة، وعملنا بدلالة اللفظ على معناه العرفي، وكلٌّ منهما واجبُ الاتباع، ولا يلزم إبطالُ النَّصِّ إلا إذا قلنا: إن معنى الفريضة الشرعيّة هو مفاضلة لا كراهة فيها، ولم نقل بذلك على فرضِ ورودِ النصِّ في الوقف.

وتسميتُها فريضةً شرعيّةً لا تقتضي مشروعيّتها؛ لأنّ ذلك الاسم صار علماً عرفاً لهذا المعنى، والأعلامُ لا يُعتبرُ فيها معاني الألفاظ الوضعيّة، كما لو سَميت شخصاً عبدَ الدَّار، وأَنف النَّاقة على أنّ المفاضلةَ فريضةٌ شرعيّة في

---

(١) من الفتاوى الفقهية الكبرى ٣: ٢٠٨.

باب الميراث، فإذا جَرَىٰ العرفُ علىٰ إطلاقها في باب الوقف لم تخرج عن التَّسمية الأصلية، وإذا كان الواجبُ حمل الكلام علىٰ معناه المتعارف صار إطلاقُ هذا اللفظ مساوياً للتَّصريح بقوله: {لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ} [النساء:١١].

ولا يخفىٰ أنّ الواقفَ لو صَرَّحَ بذلك لم يلزم إبطالُ النصّ، فكذا لو عَبَّرَ عنه بما يساويه عُرفاً، وإلا لزم إبطالُ الدَّلالةِ العرفيّة، وحمل الألفاظ دائماً علىٰ المعاني الشرعيّة، وهو خلافُ الإجماع.

ولا يُقال: إنّ الأصلَ في كلِّ شيءٍ الكمال، فيُحمل علىٰ التَّسويةِ المشروعة؛ لأنّ هذا إذا كان اللفظُ صادقاً علىٰ شيئين، فينصرف اللفظ عند الإطلاق إلىٰ الكامل منها.

والفريضةُ الشَّرعيّة لا معنىٰ لها عرفاً إلا بالمفاضلة فحملها علىٰ التسوية صرفٌ للفظ عن معناه المقصود للمُتكلِّم إلىٰ معنىٰ لم يَخطر بباله، والواجبُ حملُ كلام كلّ عاقدٍ علىٰ عاداتِه وإن خالفت لغةَ العرب والشَّرع.

وممَّن حمل الفريضةَ الشَّرعيّة علىٰ المفاضلة: العلامةُ الشَّيخُ محمّدُ الغَزيّ صاحبُ «التَّنوير»، كما يُعْلَمُ من مراجعةِ «فتاويه» المشهورة خلافاً لما عزاه إليه في «الدُّر المختار»، وأفتىٰ بذلك أَيضاً الخيرُ الرَّمليُّ في موضعين من «فتاويه»، وكذا الشَّيخ إسماعيل الحايك، وكذا شيخُ صاحب «البحر»، وهو العلامةُ الشَّيخ حمد بن الشِّلبي في «فتاويه» المشهورة، ورأيت مثلَه في «فتاوىٰ الشِّهاب أحمد الرَّمليّ الشَّافعيّ»، وكذا في «فتاوىٰ السِّراج البلقينيّ الشَّافعيّ»، وتمامُ

الكلام على ذلك في رسالتنا المذكورة، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

وفي هذا القدر كفايةٌ لذوي الدِّراية، والحمد لله أَوَّلاً وآخراً، وظاهراً وباطناً وصلى الله على سيدنا ومولانا مُحَمَّد، وعلى آله وصحبه وسلم، وكان الفراغُ من تحرير هذه الرِّسالة وتقريرها في شهر ربيع الثاني سنة ثلاث وأَربعين ومائتين وألف على يدِ جامعِها أَفقر الورى إلى رحمةِ رَبّ العالمين، محمّدِ أَمين بنِ عمر عابدين، غفر اللهُ له ولوالديه ولجميع المسلمين، والحمدلله ربّ العالمين.

* * *

المراجع:

١. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول؛ لعلي بن عمر الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

٢. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين؛ لمحمد محمد الزبيدي الشهير بمرتضى، دار الفكر.

٣. الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ؛ لعبدالحي عبد الحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، ت: محمد السعيد زغلول، مكتبة الشرق الجديد، بغداد.

٤. أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء: لمحمد عوامة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٤، ١٤١٨هـ.

٥. الأثمار الجنية في طبقات الحنفية ؛ لأبي الحسن علي القاري الهروي (ت١٠١٤هـ)، من مخطوطات مكتبة الأوقاف العراقية.

٦. إحكام القنطرة في أحكام البسملة ؛ لعبدالحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ) ، مطبع جشمة فيض ، لكنو ، ١٣٠٥هـ . أيضاً: ت: صلاح أبو الحاج ، دار الرازي ، ١٩٩٩م.

٧. الاختيار لتعليل المختار: لعبد الله بن محمود الموصلي (ت٦٨٣هـ)، تحقيق: زهير عثمان، دار الأرقم، بدون تاريخ طبع.

٨. الإسعاف في أحكام الأوقاف؛ لإبراهيم بن موسى الطرابلسي، ت: أ. د. صلاح أبو الحاج، دار الفاروق، ط١، ٢٠١٥م، وأيضاً: المطبعة الكبرى المصرية، ١٣٢٠هـ.

٩. الإسلام والمسألة الجنسية؛ للدكتور مروان القيسي، ط ١، ١٤٠٥ هـ.

١٠. الأشباه والنظائر: لإبراهيم ابن نجيم المصري زين الدين (ت٩٧٠هـ)، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٣هـ، وأيضاً: طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.

١١. إصلاح المال؛ لأبي بكر عبد الله بن محمد البغدادي الأموي القرشي، المعروف بابن أبي الدنيا (ت٢٨١هـ)، ت: محمد عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ

١٢. أصول الإفتاء وآدابه؛ لمحمد تقي الدين العثماني، طبعة مكتبة معارف القرآن، كراتشي، باكستان، ١٤٣٢هـ.

١٣. أصول الفقه الإسلامي تاريخه ورجاله ؛ للدكتور. شعبان إسماعيل. دار المريخ. ط١. ١٤٠١هـ.

١٤. الأصول؛ لأبي الحسين الكرخي، ط١، المطبعة الأدبية، مصر.

١٥. إعلاء السنن ؛ لظفر أحمد العثماني التهانوي (ت١٣٩٤هـ). ت : حازم القاضي ، دار الكتب العلمية ، ط١، ١٩٩٧م.

١٦. الأعلام: لخير الدين الزِّركلي، ط١٥، دار العلم للملايين. ٢٠٠٢م.

١٧. أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر: لمحمد جميل الشطي، دار البشائر، ط١، ١٤١٤هـ.

١٨. آكام النفائس في أداء الأذكار بلسان فارس ؛ لعبد الحي عبد الحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ). المطبع المصطفائي. لكنو. ١٣٠٠هـ، وأيضاً: ت: د. صلاح أبو الحاج، تحت الطبع.

١٩. الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف ؛ لعبد الله بن محمد البطليوسي (ت٥٢١هـ)، ت: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٣.

٢٠. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ؛ لأبي الحسن بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي.

٢١. إنقاذ الهالكين: لتقي الدين محمد البركوي (ت٩٨١ هـ)، ت: الدكتور حسام الدين بن موسى عفانه، القدس – فلسطين، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٢٢. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ؛ لإسماعيل بن محمد أمين (ت١٣٣٩هـ). دار الفكر.١٤١٠هـ.

٢٣. البحر الرائق شرح كَنْز الدقائق ؛ لإبراهيم بن محمد ابن نجيم(ت٩٧٠هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٢٤. بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار؛ لأبي بكر محمد بن أبي إسحاق الكلاباذي البخاري الحنفي (ت٣٨٠هـ)، ت: محمد حسن وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط١، ١٤٢٠هـ.

٢٥. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: لمحمد بن علي الشوكاني (١١٧٣-١٢٥٠هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٤٨هـ.

٢٦. بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية ؛ لأبي سعيد الخادمي. دار إحياء الكتب العربية.

٢٧. بستان العارفين ؛ لأبي الليث السمرقندي (ت٣٧٥هـ)، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٠٧هـ.

٢٨. بلوغ المرام من أدلة الأحكام ؛ لابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٩. البناية في شرح الهداية ؛ لبدر الدين محمود العَيْنِي(ت٨٥٥هـ) ، دار الفكر، ط١، ١٩٨٠مـ.

٣٠. تاج التراجم: لأبي الفداء قاسم بن قُطْلُوبُغَا (ت٨٧٩هـ)، تحقيق: محمد خير رمضان، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٩٢مـ.

٣١. تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر: لمحيي الدين عبد القادر العَيدروسي (ت١٦٢٨م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
٣٢. تبيين الحقائق شرح كَنْز الدقائق ؛ لعثمان بن علي الزيلعي فخر الدين، المطبعة الأميرية بمصر، ط١، ١٣١٣هـ.
٣٣. التجريد ؛ لأحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القدوري ، ت: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام، ط١، ٢٠٠٤.
٣٤. التحرير في أصول الفقه: لمحمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السكندري السيواسي كمال الدين الشهير بـ(ابن الهمام)(٧٩٠-٨٦١هـ)، مطبعة الحلبي، ١٣٥١هـ.
٣٥. تحفة الكملة بتحشية مسح الرقبة ؛ لعبدالحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، المطبع المصطفائي، لكنو، ١٣٠١هـ.
٣٦. تخريج أحاديث الإحياء للعراقي وابن السبكي والزبيدي؛ جمع محمود الحداد، دار العاصمة للنشر، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ.
٣٧. تذكرة الراشد برد تبصرة ؛ لعبدالحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)؛ مطبع أنوار محمد؛ لكنو؛ ١٣٠١هـ .
٣٨. ترويح الجنان بتشريح حكم شرب الدخان ؛ لعبدالحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، المطبع المصطفائي، لكنو، ١٣٠٠هـ.
٣٩. التصحيح والترجيح على مختصر القدوري ؛ لقاسم بن قطلوبغا (ت٨٧٩هـ)، ت: ضياء يونس، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٢م. وأيضاً: مخطوطة دار صدام.
٤٠. التعريفات الفقهية؛ لمحمد عميم البركتي، مطبوعات لجنة النقابة، باكستان، ١٣٨١هـ.
٤١. التعليقات السنية على الفوائد البهية؛ لعبد الحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، ت: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، وأيضاً: طبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ.

٤٢. التقرير والتحبير شرح التحرير:لأبي عبد الله، محمد بن محمد الحَلَبِيّ الحنفي شمس الدين المعروف بـ(ابن أمير الحاج)(٨٢٥-٨٧٩هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦مـ.

٤٣. التلويح في حل غوامض التنقيح؛ لمسعود بن عمر بن عبد الله التَّفْتَازَانِيّ سعد الدِّين (ت٧٩٣هـ)، المطبعة الخيرية، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ، وأيضاً: مطبعة صبيح بمصر.

٤٤. تنبيه الولاة و الحكام على أحكام شاتم خير الأنام أو أحد أصحابه الكرام؛ لمحمد أمين ابن عابدين، مسودة مصفوفة عن المطبوعة القديمة (دار الفكر)، ت: أ. د. صلاح أبو الحاج، الإصدار: ١، مركز أنوار العلماء للدراسات.

٤٥. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق: لمحمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (ت٧٤٤ هـ)، ت: سامي محمد وعبد العزيز الخباني، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٨ هـ.

٤٦. تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار؛ لأبي جعفر محمد بن جرير الآملي الطبري (ت٣١٠هـ)، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.

٤٧. تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية؛ لمحمد بن علي بن حسين المالكي، (ت١٣٦٧هـ)، عالم الكتب.

٤٨. تهذيب الكمال في أسماء الرجال؛ للحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي (ت٧٤٢هـ)، ت: بشار عواد. مؤسسة الرسالة. ط١. ١٩٩٢م.

٤٩. تيسير التحرير؛ لمحمد أمين بن محمود البخاري أمير بادشاه الحنفي (ت ٩٧٢هـ)، دار الفكر.

٥٠. جامع الرموز في شرح النقاية؛ لشمس الدين محمد القهستاني(ت٩٥٠هـ)،المطبعة المعصومية،استانبول، ١٢٩١هـ.

٥١. الجواهر المضية في طبقات الحنفية: لعبد القادر بن محمد بن أبي الوفاء القرشي (ت٧٧٥هـ)، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ.
٥٢. الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري؛ لأبي بكر بن علي الحَـدَّادِيّ (ت٨٠٠هــ). المطبعـة الخيرية. ط١. ١٣٢٢هـ.
٥٣. حاشية الشلبي على تبيين الحقائق؛ لأحمد بن يونس الحنفي ابن الشلبي (ت ٩٤٧هـ)، مطبوعة بهامش تبيين الحقائق،المطبعة الأميرية بمصر، ط١، ١٣١٣هـ.
٥٤. حاشية الطحطاوي على مراقـي الفـلاح؛ ت: محمـد عبـد العزيـز الخالـدي. دار الكتـب العلمية. ط١. ١٩٩٧م.
٥٥. الحاوي القدسي؛ لأحمد بن محمد بن نوح القابسيّ الغَزْنَوِيّ المقدسي (ت٥٩٣هـ)، من مخطوطات جامعة أم القرى، مكتبة الملك عبد الله بن عبد العزيز الجامعية، برقم (٤٢٣٠).
٥٦. الحج والعمرة في الفقه الإسلامي: للدكتور نور الدين عتر، دار اليمامة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٥م.
٥٧. حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي؛ لمُحمَّد بن زاهد الكوثري (ت١٣٧٨هـ)، دار الأنوار للطباعة والنشر، مصر، ١٣٦٨هـ.
٥٨. حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة:؛لعبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، مطبعة دار الوطن، القاهرة.
٥٩. حلبي صغير؛ لإبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحَلَبي (ت٩٥٦هـ)، مطبوع في اسطنبول، ١٣٠٣هـ
٦٠. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء؛ لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، (ت٤٣٠هـ)، دار السعادة، مصر، ١٣٩٤هـ.

٦١. حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر: لعبد الرزاق بن حسن البيطار الميداني، (ت١٣٣٥هـ)، ت: محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٤١٣ هـ.

٦٢. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: لمحمد أمين المحبي (ت١٦٩٩م)، دار صادر.

٦٣. خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرَّافِعِي: لعمر بن علي بن المُلَقِّن (٧٢٣-٨٠٤هـ)، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.

٦٤. خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتلفيق؛ لعبد الغني النابلسي (ت١١٤٣هـ). ت: محمد نبهان الهيتي. رسالة ماجستير في كلية العلوم الإسلامية. جامعة بغداد. ١٤٢٠هـ.

٦٥. الدر المختار شرح تنوير الأبصار: لمحمد بن علي بن محمد الحصكفي الحنفي (ت١٠٨٨هـ)، مطبوع في حاشية رَدّ المُحْتَار، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦٦. الدر المنتقى في شرح الملتقى؛ لعلاء الدين مُحَمَّد الحَصْكَفي (ت١٠٨٨هـ)، بهامش مجمع الأنهر، دار الطباعة العامرة، ١٣١٦هـ.

٦٧. الدراية في تخريج أحاديث الهداية : لأبي الفضل أحمد بن علي ابن حَجَر العَسْقَلاني (٧٧٣-٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ طبع.

٦٨. درر الحكام شرح مجلة الأحكام: لعلي حيدر، تعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٦٩. الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الجيل.

٧٠. دفع الغواية الملقبة بـ(مقدمة السعاية): لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، باكستان، ١٩٧٦م.

٧١. ردّ المحتار على الدر المختار: لمحمد أمين بن عمر ابن عابدين الحنفي (١١٩٨-١٢٥٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٧٢. الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة: لمحمد بن جعفر الكتاني، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٧٣. رمز الحقائق شرح كنْز الدقائق؛ لأبي مُحمَّد محمود بن أحمد العَيْنِي بدر الدين (ت٨٥٥هـ)، مطبعة وادي النيل، مصر، ١٢٩٩هـ، وأيضاً: مطبعة الصفدي في المنبئ، ١٣٠٧هـ.

٧٤. سنن ابن ماجه ؛ للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت٢٧٣هـ)، ترقيم العالمية، إصدار الحاسبة،وأيضا : ت : محمد فؤاد عبدالباقي ، دار الفكر بيروت

٧٥. سنن أبي داود؛ لسليمان بن أشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ) ،ت: محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر بيروت.

٧٦. سنن البَيْهَقِي الكبير: لأحمد بن الحسين بن علي البَيْهَقِي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ.

٧٧. سنن الترمذي؛ لأبي عيسىٰ محمد بن عيسىٰ الترمذي (ت٢٧٩هـ)، ترقيم العالمية، إصدار الحاسبة.

٧٨. سنن الدَّارَقُطْنِي ؛ لعلي بن عمر الدَّارَقُطْنِي(ت٣٨٥هـ)، ت: عبد الله هاشم، دار المعرفة، بيروت،١٣٨٦هـ.

٧٩. سنن الدارمي؛ لعبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي التميمي السمرقندي، (ت٢٥٥هـ)، ت: حسين سليم، دار المغني، السعودية، ١٤١٢هـ.

٨٠. سنن النَّسَائيّ الكبرىٰ: لأحمد بن شعيب النَّسَائِي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الغفار البنداوي وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

٨١. سنن سعيد بن منصور؛ لسعيد بن منصور (ت٢٢٧)، ت: د.سعد أل حميد. دار العصيمي. الرياض. ط١. ١٤١٤هـ.

٨٢. سير أعلام النبلاء؛ لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذَّهَبِي شمس الدين (ت٧٤٨هـ)، ت: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.
٨٣. شرح الزرقاني على موطأ مالك؛ لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني (ت١١٢٢هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ.
٨٤. شرح الزيادات لحسن بن منصور الأوزجندي؛ المشهور بقاضي خان (ت٥٩٢هـ)، ت: د.قاسم أشرف نور أحمد، دار إحياء التراث، ٢٠٠٥م.
٨٥. شرح حدود ابن عرفة؛ لمحمد بن قاسم الرصاع المالكي (ت٨٩٤هـ)، المكتبة العلمية.
٨٦. شرح عقود رسم المفتي؛ لمحمد أمين ابن عابدين (١٢٥٢هـ)، ضمن مجموع الرسائل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.وأيضا : ت : أ. د. صلاح ابو الحاج دار البشائر ط١ ٢٠١٥م
٨٧. شعب الإيمان ؛ لأحمد بن الحسن البيهقي(ت٤٥٨هـ)، ت: محمد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
٨٨. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ؛ لطاشكبرى زاده، دار الكتاب العربي، بيروت ، ١٩٧٥م.
٨٩. صحيح ابن حبَّان بترتيب ابن بلبان؛ لمحمد بن حِبَّان التميمي(٣٥٤هـ)، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
٩٠. صحيح ابن خزيمة: لمحمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي (ت٣١١هـ)، تحقيق: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ.
٩١. صحيح البُخَارِيّ ؛ لمحمد بن إسماعيل البُخَارِيّ،(ت٢٥٦هـ) ،ترقيم العالمية، إصدار الحاسبةوأيضا: ت : د . مصطفى البغا ، دار ابن كثير واليمامة .
٩٢. صحيح مسلم: لمسلم بن الحجاج القُشَيْرِيّ النَّيسَابوريّ (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٩٣. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: لمحمد بن عبد الرحمن السَّخَاوِيّ القاهريّ الشَّافِعِيّ شمس الدِّين (٨٣١-٩٠٢هـ)، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ طبع.
٩٤. طبقات الحنفية ؛ لعلي بن أمر الله قنالي زاده ابن الحنائي (ت٩٧٩هـ)؛ ت: سفيان عايش وفراس خليل، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٥هـ.
٩٥. طبقات المفسرين لمحمد الداودي(ت٩٤٥هـ)، ت: علي محمد،مكتبة وهبة، مصر.ط. ١٣٩٢هـ.
٩٦. طرب الأماثل بتراجم الأفاضل: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، تحقيق: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، وأيضاً: طبعة مطبع دبدبة أحمدي، لكنو، ١٣٠٣هـ.
٩٧. طلبة الطلبة لعمر بن محمد النسفي(ت٥٣٧هـ)،ت: محمد حسن،دار الكتب العلمية،بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
٩٨. العبر في خبر من غبر ؛ لمحمد بن أحمد الذَّهَبِي(٧٤٨هـ)،ت:د. صلاح الدين المنجد. مطبعة حكومة الكويت. ١٩٦٣مـ.
٩٩. العرف والعادة في رأي الفقهاء: لأحمد فهمي أبو سنة، مصر، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م.
١٠٠. العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم؛ لعلي بن بالي (ت٩٩٢هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ.
١٠١.عقود الجمان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان: لمحمد بن يوسف الصالحي (ت٩٤٢هـ)، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة.
١٠٢. العقود الدرية في تنقيح الفتاوىٰ الحامدية؛ لمحمد أمين بن عمر ابن عابدين (١٢٥٢هـ)، المطبعة الميرية ببولاق، مصر، ١٣٠٠هـ.

١٠٣. علماء العرب في شبه القارة الهندية؛ ليونس السامرائي، من مطبوعات الأوقاف العراقية، بغداد، ١٩٨٦هـ.

١٠٤. عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية ؛ لعبدالحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، المطبع المجتبائي، دهلي، ١٣٤٠هـ، وأيضا : ويليه تتمتاه: زبدة النهاية لعمدة الرعاية لعبد الحميد اللكنوي، وحسن الدراية لأواخر شرح الوقاية لعبد العزيز اللكنوي، ت: أ.د. صلاح أبو الحاج، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.

١٠٥. عمدة القاري شرح صحيح البخاري؛ لأبي محمد محمود بن أحمد العَيْنِي بدر الدين (ت٨٥٥هـ)، مصورة عن الطبعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠٦. عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر لبيري زاده، مخطوط، مكتبة الأوقاف العراقية.

١٠٧. العناية على الهداية: لأكمل الدين محمد بن محمد الرومي البَابَرْتي (ت٧٨٦هـ)، بهامش فتح القدير للعاجز الفقير، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠٨. غمز عيون البصائر على الأشباه والنظائر: لأحمد بن محمد الحموي (ت١٠٩٨هـ)، دار الطباعة العامرة، مصر، ١٢٩٠هـ.

١٠٩. غنية المستملي شرح منية المصلِّي ؛ لإبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحَلَبي (ت٩٥٦هـ)، مطبعة سنده، ١٢٩٥هـ.

١١٠. غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام (الشرنبلالية)؛ لحسن بن عمار الشرنبلالي (ت١٠٦٩هـ)، دار سعادت، ١٣٠٨هـ، وأيضاً: طبعة الشركة الصحفية العثمانية، ١٣١٠هـ.

١١١. غيث الغمام على حواشي إمام الكلام؛ لعبد الحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، المطبع العلوي، لكنو، ١٣٠٤هـ.

١١٢. الفتاوىٰ الخانية (فتاوىٰ قاضي خان)؛ لحسَن بن مَنْصُور بن مَحْمُود الأُوزْجَنْدِيّ (ت٥٩٢هـ)، مطبوعة بهامش الفتاوي الهندية، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٠هـ.

١١٣. الفتاوىٰ السراجية؛ لسراج الدين عليّ بن عثمان الأوشي، المطبع العالي في لكنو. ١٣٠٢هـ.

١١٤. الفتاوىٰ الفقهية الكبرىٰ: لأحمد بن علي بن حجر المكي الهيتمي الشافعي (٩٠٩-٩٧٤هـ)، المكتبة الإسلامية.

١١٥. الفتاوي البَزَّازية؛ لمحمد بن محمد بن شهاب، ابن البَزَّاز الكَرْدَري الخَوَارِزميّ الحَنَفي(ت٨٢٧)، الطبعة الأميرية ببولاق مصر، ١٣١٠هـ. بهامش الفتاوي الهندية.

١١٦. الفتاوي الخيرية لنفع البرية؛ لخير الدين بن أحمد الرملي الحنفي (ت١٠٨١هـ) ، مصورة بدار المعرفة (١٩٧٤م) عن طبعة بولاق ١٣٠٠هـ.

١١٧. الفتاوي الهندية ؛ لنظام الدين البرهانفوري والقاضي محمد حسين الجونفوري وعلي أكبر الحسيني وحامد بن أبي الحامد الجونفوري وغيرهم ، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٠هـ.

١١٨. فتح الغفار بشرح المنار؛ لإبراهيم ابن نجيم المصري زين الدين (ت٩٧٠هـ)، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٥٥هـ.

١١٩. فتح القدير للعاجز الفقير علىٰ الهداية؛ لمحمد بن عبد الواحد ابن الهمام (ت٨٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وأيضاً: طبعة دار الفكر.

١٢٠. فتح باب العناية بشرح النقاية ؛لعلي بن سلطان محمد القاري (ت١٠١٤هـ)، ت: محمد نزار وهيثم نزار، دار الأرقم. ط١. ١٤١٨هـ.

١٢١. فصول البدائع في أصول الشرائع؛ لمحمد بن حمزة الفناري، (ت٨٣٨هـ). مطبعة يحيىٰ أفندي. ١٢٨٩هـ. وأيضاً: ت: محمد حسين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٧هـ

١٢٢.فقيه الحنفية محمد أمين عابدين دراسة في حياته وأثره العلمي ومخلفاته الشخصية ومكتبته للدكتور محمد مطيع الحافظ، www.alukah.net/culture/.
١٢٣.فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية: لمحمد مطيع الحافظ، من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٠١هـ.
١٢٤. الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛ لعبد الحي عبد الحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، ت: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، وأيضاً: طبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ.
١٢٥. في قنية المنية لمختار بن محمود الزَّاهِدي (ت٦٥٨هـ)، من مخطوطات مكتبة وزارة الأقاف العراقية برقم (٧٤٣٤).
١٢٦. فيض القدير شرح الجامع الصغير؛ لعبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر. ١٣٥٦هـ. ط١.
١٢٧. القاموس المحيط ؛ لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، طبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٧١هـ.
١٢٨. القاموس المحيط والقابوس الوسيط الجامع لما ذهب من كلام العرب شماطيط؛ لأبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي مجد الدين (ت٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٧هـ.
١٢٩. قرة عين الأخيار لتكملة رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ؛ لعلاء الدين مُحمَّد بن عمر بن عبد العزيز عابدين الحسيني الدمشقي (ت ١٣٠٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.
١٣٠.قره عين الأخيار لتكملة رد المحتار علي الدر المختار شرح تنوير الأبصار: لعلاء الدين محمد بن محمد أمين، المعروف بابن عابدين، (ت١٣٠٦هـ)، دار الفكر، بيروت.

١٣١. قواعد الفقه؛ لمحمد عميم الإحسان المجددي البركني، الصدف ببلشر، كراتشي، ١٩٨٦م.

١٣٢. قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي لأورها، صادق جانبولات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢.

١٣٣. الكافي شرح البزدوي؛ لحسام الدِّين حسين بن عليّ السّغناقي (ت٧١٤هـ)، ت: فخر الدِّين سيد محمد قانت، مكتبة الرُّشد، الرياض، ط١، ٢٠٠١م.

١٣٤. كتاب الخراج: لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت١٨٢هـ)، المطبعة الأميرية ببولاق، ط١، ١٣٠٢هـ.

١٣٥. كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار؛ لمحمود بن سليمان الكفوي (ت نحو٩٩٠هـ). من مخطوطات المكتبة القادرية. بغداد. برقم (١٢٤٢).

١٣٦. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث؛ لإسماعيل بن محمد العجلوني (ت١١٦٢هـ) ت: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة. بيروت. ط.٤. ١٤٠٥هـ.

١٣٧. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، لمصطفى عَبْد الله القسطنطيني الرومي الحَنَفِي حاجي خَلِيفَة (ت١٠٦٧هـ). دار الفكر.

١٣٨. الكليات: لأبي البقاء الكفوي، تحقيق: د. عدنان درويش وَمُحَمَّد المِصريّ، مؤسسة دار المعارف، ط٢، ١٩٩٣م.

١٣٩. كمال الدراية بشرح النقاية؛ لأحمد بن محمد الشُّمُنِّيِّ الحنفي، (ت٨٧٢هـ)، من مخطوطات وزارة الأوقاف العراقية برقم (١٠٦٠٣).

١٤٠. كنز الدقائق: لأبي البركات عبد الله بن أحمد النَّسَفِي، حافظ الدين (ت٧٠١هـ)، اعتنى به: إبراهيم الحنفي الأزهري، طبع بالمطبعة الحميدية المصرية بالمناصرة بمصر، ١٣٢٨هـ.

١٤١. اللباب في شرح الكتاب ؛ لعبد الغني الغنيمي الميداني (١٢٩٨هـ). ت: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار إحياء التراث العربي. بيروت.

١٤٢. لسان الحكام في معرفة الأحكام؛ لأحمد بن محمد، أبي الوليد، لسان الدين ابن الشِّحْنَة الثقفي الحلبي، (ت٨٨٢هـ)، البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٣٩٣.

١٤٣.المبسوط: لأبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي توفي بحدود (٥٠٠هـ)، ١٤٠٦هـ، دار المعرفة، بيروت.

١٤٤. المبسوط؛ لمحمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ)، ت: أبو الوفاء الأفغاني، عالم الكتب، ط١، ١٤١٠هـ.

١٤٥.المجتبى من السنن: لأبي عبد الله أحمد بن شعيب النسائي (٢١٥-٣٠٣)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ.

١٤٦.مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر: لعبدِ الرَّحمنِ بنِ محمد الرُّومي المعروف بـ(شيخِ زاده)(ت ١٠٧٨هـ)، دار الطباعة العامرة، ١٣١٦.

١٤٧. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد؛ لعلي بن أبي بكر الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، ١٤٠٧هـ، دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي، بيروت.

١٤٨. مجمع الضمانات؛ لغانم بن محمد البغدادي، دار الكتاب الإسلامي.

١٤٩. المجموع شرح المهذب؛ ليحيى بن شرف النووي(ت٦٧٦هـ)،ت: محمود مطرحي، بيروت. دار الفكر،ط١، ١٤١٧هـ.

١٥٠.المحيط البرهاني: لمحمود بن أحمد بن مازه البخاري برهان الدين (ت ٦١٦)، إدارة القرآن، المجلس العلمي، كراتشي، ٢٠٠٤م.

١٥١. المحيط في اللغة؛ لإسماعيل بن عباد الصاحب (ت٣٨٥هـ)، ت: محمد حسن آل ياسين، مطعبة المعارف، بغداد، ط١، ١٣٩٥هـ.

١٥٢. مختار الصحاح؛ لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، (ت٦٦٦)، ت: حمزة فتح الله، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ.

١٥٣. المختار؛ لعبد الله بن محمود الموصلي الحنفي (ت٦٨٣هـ)، ت: زهير عثمان، مطبوع مع الاختيار، دار الأرقم.

١٥٤. المدخل المفصل للفقه الحنفي؛ للأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج، دار الفتح، عمان، ٢٠١٧م.

١٥٥. مرآة الجنان وعبر اليقظان في ما يعتبر من حوادث الزمان؛ لعبد الله بن أسعد اليافعي (ت٧٦٨هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٩٧٠م.

١٥٦. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح؛ لأبي الحسن علي بن سلطان محمد القاري الهروي (٩٣٠-١١٤هـ)، المكتب الإسلامي.

١٥٧. المروءة؛ لأبي بكر محمد بن خلف المرزبان، (ت٣٠٩هـ)، ت: محمد خير، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٠هـ.

١٥٨.المستدرك على الصحيحين: لمحمد بن عبد الله الحاكم (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

١٥٩.مسند أبي داود الطيالسي: لسليمان بن داود (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت.

١٦٠. مسند أبي عوانة ؛ ليعقوب الاسفرائيني أبي عوانة(ت٢١٦هـ)،ت: أيمن بن عارف، دار المعرفة، بيروت، ط١.

١٦١. مسند أبي يعلى ؛ لأحمد بن علي أبي يعلى الموصلي (ت٣٠٧هـ)، ت: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٤٠٤هـ.

١٦٢.مسند أحمد بن حنبل: لأحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر.

١٦٣. مسند البَزَّار (البحر الزخار)؛ لأبي بكر أحمد بن عمرو البَزَّار (ت٢٩٢هـ)، ت: د. محفوظ الرحمن، مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.

١٦٤. مسند الربيع ؛ للربيع بن حبيب بن عمر الأزدي، ت: محمد بن إدريس وعاشور بن يوسف، دار الحكمة، مكتبة الإستقامة، بيروت، عُمان، ط١، ١٤١٥هـ.

١٦٥. مسند الشاشي؛ للهيثم بن كليب الشاشي (ت٣٣٥هـ)، ت: د. محمود الرحمن، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٠هـ.

١٦٦. مسند الشهاب ؛لأبي عبد الله محمد بن سلامة القُضَاعي(ت٤٥٤هـ)، ت: حمدي السلفي، ط٢، ١٤٠٧هـ، مؤسسة الرسالة. بيروت.

١٦٧. مشكل الآثار؛ لأحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت٣٢١هـ)، مجلس دائرة النظامية، الهند، حيدر آباد، ط١، ١٣٣٣هـ

١٦٨. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد بن علي الفيومي (ت٧٧٠هـ)؛ المطبعة الأميرية؛ ط،٢، ١٩٠٩م.

١٦٩. المصنف : لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

١٧٠. المصنف في الأحاديث والآثار لعبد الله بن محمد بن أبي شَيْبَةَ (ت٢٣٥هـ) ت: كمال الحوت، ط،١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ.

١٧١. معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف؛ لعبد الحي بن فخر الدين الحسني (ت١٣٤١هـ) راجعه: أبو الحسن الندوي من مطبوعات محمد اللغة العربية بدمشق. ١٩٨٣ . وهو مطبوع باسم الثقافة الإسلامية في الهند .

١٧٢. معجم الأدباء ؛ لأبي عبد الله شهاب الدين ياقوت الحموي البغدادي (ت٦٢٦هـ)، مكتبة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة.

١٧٣. المعجم الأوسط؛ لسليمان بن أحمد الطبراني(ت٣٦٠هـ)، ت: طارق بن عوض الله، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.

١٧٤. المعجم الكبير ؛ لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني(ت٣٦٠هـ)، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، مطبعة الزهراء الحديثة ، الموصل.
١٧٥.معجم المؤلفين: لعمر كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
١٧٦.معجم مفردات ألفاظ القُرْآن: للعلامة أبي القاسم بن محمد بن المفضل المعروف بـ(الراغب الأصفهاني) (٥٠٢هـ)، تحقيق: نديم مرعشلي، دار الفكر.
١٧٧. المغرب في ترتيب المعرب؛ لناصر بن عبد المُطَرِّزِيّ (٦١٦هـ)، دار الكتاب العربي.لسان العرب
١٧٨. مفتاح السعادة ومصباح السيادة ؛لأحمد بن مصطفى طاشكبرى زاده (ت٩٦٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥.
١٧٩. مقالات الكوثري ؛ لمحمد زاهد بن الحسن الكوثري (ت١٣٧١هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٤م.
١٨٠. مقدمة الصلاة؛ لعمر الغزنوي (ت٧٧٣هـ)، من مصورات مخطوطات مكتبتي عن دار صدام.
١٨١.مقدِّمة عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، المطبع المجتبائي، دهلي، ١٣٤٠هـ .
١٨٢. منحة الخالق على البحر الرائق؛ لُمحمَّد أمين بن عمر ابن عابدين الحنفي (ت١٢٥٢هـ)، ط٢، دار المعرفة.
١٨٣. منحة السلوك في شرح تحفة الملوك؛ لبدر الدين محمود العيني(ت٨٥٥هـ)، ت: محمد فاروق البدري: بإشراف: د. محيي هلال السرحان، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، ج٢.
١٨٤. المنهج الفقهي للإمام اللكنوي ؛ للأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج،دار النفائس، عمان، ١٤٢٢هـ.

١٨٥. منية المصلي وغنية المبتدي؛ لسديد الدين محمد بن محمد الكاشغري (ت٧٠٥هـ)، مطبعة محمدي بمبئ، ١٣١٣هـ.
١٨٦. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل؛ لأبي عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر، ط٣، ١٤١٢هـ.
١٨٧. الموسوعة الفقهية الكويتية: لجماعة من العلماء، تصدرها وزارة الأوقاف الكويتية.
١٨٨. موطأ مالك: لمالك بن أنس الأصبحي (٩٣-١٧٩هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.
١٨٩. موطأ محمد ؛لمحمد بن الحسن الشيباني، ت: د. تقي الدين الندوي، دار السنة والسيرة بومباي ودار القلم دمشق. ط١. ١٩٩١م.
١٩٠. الموقظة في علم مصطلح الحديث؛ لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذَّهَبِي شمس الدين (ت٧٤٨هـ)، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط١، ١٤٠٥هـ.
١٩١. ناظور الحق في فرضية العشاء وإن لم يغب الشفق ؛ لشهاب الدين المرجاني (ت١٣٠٦هـ)، ت: أورخان أنجقار، وعبد القادر يلماز، دارالفتح، ط١، ٢٠١٢.وأيضا : طبعة قازان ١٢٨٧هـ
١٩٢. النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٦هـ.
١٩٣. النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير؛ لعبدالحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٦م.
١٩٤. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: ليوسف بن تغرة بردة الأتابكي (٨١٣-٨٧٤)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة.

١٩٥.نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر: لعبد الحي بن فخر الدين الحسني (ت١٣٤١هـ)، دائرة المعارف العثمانية، الهند، راجعه أَبُو الحسن الندوي، ط١، ١٩٧٢م.
١٩٦. نصاب الاحتساب لعمر بن محمد السنامي، (ت٧٣٤هـ).
١٩٧. نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية؛ لعبد الله بن يوسف الزَّيْلَعِي (ت٧٦٢هـ)، ت:محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، ١٣٥٧هـ.
١٩٨. نفع المفتي والسائل بجمع متفرقات المسائل؛ للإمام اللكنوي (ت١٣٠٤هــ) ، المطبع المصفائي، ١٣٠٤هـ. وأيضا : ت : ا. د. صلاح ابو الحاج . دار ابن حزم ٢٠٠١م
١٩٩. النفقات؛ للخصاف، ت: أبو الوفاء الأفغاني، الدار السلفية، الهند.
٢٠٠. نهاية المطلب في دراية المذهب؛ لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، (ت٤٧٨هـ)، ت: أ. د عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج.
٢٠١. نور الأنوار شرح المنار؛ لأحمد بن أبي سعيد الميهوي الحنفي ملا جيون (ت١١٣٠هـ)، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٦هـ.
٢٠٢.الهداية شرح بداية المبتدي: لأبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني (ت٥٩٣هـ)، مطبعة مصطفى البابي، الطبعة الأخيرة، بدون تاريخ طبع.
٢٠٣. هدية العارفين؛ لإسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، دار الفكر ، ١٤٠٢هـ.
٢٠٤. الهدية العلائية لعلاء الدين ابن عابدين؛ ت: محمد سعيد البرهاني. ط٥. ١٤١٦هـ.
٢٠٥. هذا القران؛ للدكتور. صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم، ط١ .وأيضا : دار المنار
٢٠٦. هذا والدي؛ لمحمد رمضان سعيد البوطي، دار الفكر.
٢٠٧.وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لأبي العباس أحمد بن محمد ابن خَلكان (٦٠٨-٦٨١هـ)، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.

٢٠٨. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛ لأحمد بن محمد ابن خَلكان (ت٦٨١هـ)، ت: د.إحسان عباس، دار الثقافة ، بيروت.
٢٠٩. وقاية الرواية في مسائل الهداية؛ لبرهان الشريعة (ت٦٨٣هـ)، ت: أ. د. صلاح أبو الحاج. ضمن شرح الوقاية.وأيضا : مخطوطات مكتبة الاوقاف العراقية .

* * *

فهرس الموضوعات:

* * *